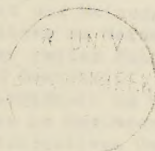


Theorie des realen Denkens

Franz Wiedmann

Theorie des realen Denkens

nach John Henry Newman



Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München
vorgelegt von

Franz Wiedmann aus Stuttgart

Referent: Prof.Dr. Helmut Kuhn

Korreferent: Prof.Dr. Alois Dempf

Tag der mündlichen Prüfung: 27.Februar 1959

Vorwort

<u>I. Geisteshaltung und philosophische Grundposition Newmans.</u>	
A. Untersuchung der Quellen und Methode seines Denkens.	5
B. Die christlich-platonische Denkweise Newmans.	13
1. Sein Verhältnis zu den Alexandrinischen Vätern.	18
a) Symbolwirklichkeit	20
b) Kontinuität griechischen und christlichen Denkens.	23
2. Die wesentlich augustinischen Gedanken bei Newman.	25
C. Die typisch englische Geistigkeit der Aufklärung als Hintergrund Newmanschen Denkens.	35
1. Die Trennung von Glauben und Wissen.	38
2. Allgemeine Tendenz vom Objektiven zum Subjektiven.	40
3. Die Natur- und Vernunftreligion des Deismus.	41
<u>II. Die Lehre vom realen Denken in der sachlichen Begründung der Grammar of Assent.</u>	44
A. Das Verständnis des Grundbegriffes real.	45
B. Systematische Gegenüberstellung	
1. Erfassung	50
2. Folgerung und Zustimmung	51
C. Bild und Begriff als mögliche Elemente der Erfassung.	52
D. Das Problem der Gewißheitsbegründung.	
1. Die Vorgriffe des Erkennens.	56
a) Wahrscheinlichkeit und Meinung	58
b) Glauben im Verhältnis zu Meinen und Wissen	62
2. Methode und Organ der realen Folgerung.	67
3. Reale Zustimmung und Gewißheit.	74
4. Die Begründung der Gewißheit im Gewissen.	79
a) Der Aufweis Gottes im Gewissen.	82
b) Das Problem der subjektiven Gewißheitsbegründung.	85
<u>III. Die philosophischen Konsequenzen des realen Denkens.</u>	
A. Die Forderung des Realisierens und ihre Folgen.	92
B. Die interpersonale Begegnung als Grundlage und Ausdruck des personalen Realismus.	
1. Von der Eigenwirklichkeit zur Fremdwirklichkeit.	94
2. "To realize" als personale Entscheidung.	97
C. Die ethische Bestimmung des Realisierens.	104
<u>IV. Die Einheit im realen Denken.</u>	
A. Die Idee einer Universität.	110
1. Die Universität als Ausdruck des Ganzen.	111
2. Newmans Begriff der Wissenschaften.	116
a) Philosophie	117
b) Natürliche Theologie	120
c) Die Einheit der Wissenschaften	123
3. Die Bildung des ganzen Menschen.	125
a) Ziel der Universitätsbildung	126
b) Ziel der Menschenbildung	130
B. Die Einheit der Gegensätze.	135
1. Unendliches im Endlichen	
2. Opposite Virtues	138
3. Zusammenfassung	140

Digitized by the Internet Archive
in 2026

V o r w o r t

Wer sich heute an Newmans Denken orientieren will, liest seine Werke wohl nicht nur deshalb, weil es sich erwiesen hat, daß er "von allen englischen Schriftstellern seines Jahrhunderts die umfassendste, ausführlichste und ganzheitlichste Schau der Wirklichkeit besaß."¹⁾ Newman kommt uns vielmehr nahe, weil seine Frage primär dem Menschen gilt, dem konkreten Menschsein hier und jetzt und der Möglichkeit einer Realisierung des geglaubten Sinnes der menschlichen Existenz. Wenn es ein unwidersprochen gutes Zeichen für unsere Generation gibt, dann jenes, daß diese Frage heute wieder mit vollem Ernst gestellt wird.

Newman ist Christ, und er bleibt es auch als Philosoph. Sein Fragen kann deshalb nie a-theistisch sein in dem Sinne, daß Gott eingeklammert würde. Die höchste Realität ist Gott, Gott als konkrete Person, der als Person den Menschen anspricht und aufruft. Auch als Philosophierender steht der Mensch unter diesem Anspruch. Die Philosophie, wie Newman sie versteht, ist deshalb eine Geisteshaltung - philosophical temper -, die einen Gesamtakt der Person fordert. Solche Philosophie ist nicht ohne "Voraussetzungen", denn sie verlangt einen Entschluß. Aber keine wahre Philosophie kann ohne Entschluß sein. Die erste Prämisse ist sozusagen die eingebrachte persönliche Mitgift, von Newman "first principle" genannt. Von diesem Grund- und Ansatz her läßt sich erst philosophieren, und dieser Ausgangspunkt kann umso weniger übergangen werden, je ernsthafter das Bemühen ist.

Der Wesenssinn seines Denkens geht auf W i r k l i c h k e i t, nicht auf die Konstruktion eines Eigenkosmos von Begriffen und

1) John Holloway: The Victorian Sage, Studies in Argument, London 1953, p.158.

Geltungen. Dieses Denken selbst wird von Newman als Tätigkeit einer Personwirklichkeit gesehen, als *personales* Denken, Denken des Konkreten (Subjekts) im Konkreten (Objekt).¹⁾ Wenn wir im folgenden von "realem Denken" sprechen, so gebrauchen wir nur einen Begriff (*real*), den man geradezu als "*das Newman-Wort*"²⁾ bezeichnen kann. Unser Bemühen um das Verständnis von *real* und *to realize* bietet mit guten Gründen Gewähr dafür, ins Zentrum seines Denkens einzuführen.³⁾ Seit Newman kann niemand mehr von *realer* Erfahrung, *realer* Zustimmung oder von *realizing* sprechen, ohne daß der Sinn gesehen wird, den er diesen Begriffen gegeben hat.⁴⁾

Eine eingehende Untersuchung dieser Termini bei Newman wurde bisher noch nicht geleistet. Wir versuchen aber darüber hinaus, wie unsere Themenstellung schon andeutet, Newmans Denken überhaupt zu charakterisieren, indem wir vom Standpunkt des realen Denkens aus zu einer einheitlichen Zusammenschau (*σύνολο*) gelangen wollen.

Das Werk Newmans, so reich und vielgestaltig es auch ist, beansprucht nichts weiter als Entwurf und Anfang zu sein: "I can begin things, I never aspired to do more." (Ward I, 378). Was für ihn selbst die entscheidende Entdeckung war, mußte sich erst auswirken und konnte bei ihm notwendigerweise "nur" Fragment bleiben.

Es ist schwierig Newman im Ganzen gerecht zu werden, sei es seiner Person oder sei es seinem Werk; und beides ist auch wiederum nicht zu trennen. Sein Leben erscheint "wie aus einem Guß"⁵⁾,

1) Vgl. Przywara: Ringen der Gegenwart II, S. 959.

2) Przywara in Chr. IV, S. 74.

3) Die Worte "*real*" und "*realize*" zählen zu den entscheidendsten Schlüsselworten, die den Weg in die Herzmitte der Newmanschen Problematik zu öffnen vermögen." (Läpple: Der Einzelne in der Kirche, S. 41).

4) Auch die Bedeutung des französischen "*réaliser*" ist in ganz entscheidender Weise durch Newman geprägt. Vermittler war Henri Bremond. Vgl. unsere Untersuchung der Begriffe *real* und *realize*.

5) Charlotte Lady Blennerhasset: J.H.N., Berlin 1904, Einleitung.

aber wohl nur in Bezug auf den Ernst seines Denkens und die Konsequenzen des Handelns, die daraus erwachsen. Sein literarischer Nachlaß dagegen wird von fast allen Richtungen beansprucht, die nebeneinandergestellt eine Skala von z.T. sich widersprechenden Interpretationen bilden.

Wir beabsichtigen nicht für eine dieser Richtungen Partei zu ergreifen, wenn wir in der Einleitung versuchen, Newmans Denken im Lichte der christlich-platonischen Tradition aufzuzeigen. Damit soll weder eine Arbeitshypothese aufgestellt werden, noch soll Newman, der ein Denker von seltener Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit war, durch die Aufdeckung geistiger Stammbäume irgendwie bestimmt werden. Es wäre vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eine zweifelhafte und zurecht abzulehnende Methode, eine solche Vorbestimmtheit einzuführen und diese dann wie selbstverständlich am Ende bestätigt zu finden. Unsere Arbeit gilt nicht der Erforschung irgendwelcher "Abhängigkeiten" Newmans, sondern der Erschließung seines Denkens. Es ist aber unumgänglich, nach dessen Quellen zu fragen. Und diese finden wir in einem direkten und ausdrücklichen Ansatz Newmans in der frühen Patristik, besonders bei Clemens von Alexandrien und Origenes, ebenso in einer geistigen Verwandtschaft Newmans mit Augustinus. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund bildet der englische Raum, näherhin die englische Aufklärungsphilosophie. Doch werden wir dieses Gebiet nur berücksichtigen, soweit es sich für das Verständnis der einzelnen Probleme als notwendig erweist.

Die Theorie des realen Denkens ist gekennzeichnet durch die Zusammenschau von Leben und Denken, wie es dem doppelten Aspekt von real als real und als to realize entspricht. Der Gesichtspunkt, unter dem wir die Untersuchung im Hauptteil durchführen, ist die Frage nach der Gewißheitsbegründung. Aus der ganzheitlichen Forderung, wie sie im to realize einbeschlossen ist, ergeben sich dann nach den in Eins gefaßten Akten der Erfassung, der Zustimmung und der Gewißheit die Konsequenzen dieses to realize: seine Verwirklichung im eigenen Sein (Kapitel III) als Einheit der intellektuellen und ethischen Akte, entsprechend der Ganzheit der denkenden und handelnden Person (Kapitel IV).

Alle im Literaturverzeichnis angeführten Werke Newmans wurden entsprechend ihrer Bedeutung für das Thema verwandt, also nicht nur die philosophischen Hauptwerke, sondern auch die privaten Aufzeichnungen und Briefe, besonders die Predigten. Bei Kapitel II wurde vorzugsweise die Grammar of Assent (nach der neuesten Ausgabe von Ch.F.Harrold¹⁾) der Untersuchung zugrunde gelegt. Die Übersetzung schließt sich den genannten entsprechenden deutschen Ausgaben an, soweit diese zitiert werden. Da sich einige Übertragungen als unzureichend erwiesen, wurde um der möglichst getreuen Wiedergabe des Originaltextes willen eine neue Übersetzung versucht.

1) Der Text dieser Ausgabe weicht an einigen Stellen vom Erst-
druck ab. Harrold versichert aber von seiner Neuausgabe, daß
sie den Text vorlegt "as Newman presumably wished it ultimately
to appear." (Preface).

I. Geisteshaltung und philosophische Grundposition Newmans

A. Untersuchung der Quellen und Methode seines Denkens

Newman ist so sehr ein Denker von seltener Ursprünglichkeit, Eigenart und Eigenständigkeit ¹⁾, auch in seiner philosophischen Terminologie, sein Denken so wenig eine Resultante feststellbarer geistiger Koordinaten, daß man es für überflüssig erachten könnte, seine Bildung, die von ihm bevorzugte Literatur, seine philosophischen Studien, kurz: die geistigen Fundamente seines Denkens näherhin zu untersuchen. Sicherlich darf in einer solchen Bemühung nicht der Schlüssel zum Verständnis seines Lebens und Werkes gesehen werden. Fast ebenso sicher aber begeben wir uns bei völliger Ignoranz dieser Umstände in die Gefahr subjektiver Fehldeutungen, wie wir auch Zeitbedingtes und Zeitgebundenes in Newmans Denken dann nicht abzuheben vermögen von seinen großangelegten, den Horizont seiner Zeit sprengenden und weit in die Zukunft greifenden Gedanken. Newman, dem die "unantastbare splendid isolation der Einzelpersönlichkeit" ²⁾ soviel galt, darf dennoch selbst nicht isoliert gesehen werden. Er will auch nicht als blutleeres Abstraktum: "Autor seiner Werke", sondern als lebendiger Mensch verstanden sein (I wish to be known as a living man, and not a scarecrow which is dressed up in my clothes. - Apol.26).

Der erst zu nennende Ort und geistige Raum, in dem Newmans Denken geprägt wurde, ist unzweifelhaft O x f o r d , das Athenae Anglorum ³⁾, und zwar in Beziehung zu seiner Tradition, seiner bis heute fast unveränderten Universitätserziehung und den geistigen Strömungen und Kontroversen zur Zeit Newmans. Als wichtigstes und stärkstes Element dieser Oxforderziehung kann man wohl ihre

-
- 1) Eigenständigkeit meint, daß die wesentlichen Grundgedanken neu entworfen sind, n i c h t aber, daß die Erkenntnisse und Einsichten anderer ignoriert wurden, oder daß Newman sich gegenüber Anregungen verschlossen hätte.
 - 2) Läßle, Alfred: Der Einzelne in der Kirche, München 1952, S.37-
 - 3) Über Newmans Studienjahre siehe Maisie Ward: Young Mr. Newman, London 1952 und A.D.Culler: The Imperial Intellect, New Haven 1955.

humanistische Prägung bezeichnen¹⁾; dies bedeutet für den dortigen Studiengang primär die Pflege der alten Sprachen als Grundlage für ein Studium vornehmlich der griechischen und lateinischen Klassiker, Dichter wie Philosophen, mit Vorlesungen über Bibelwissenschaft, Logik, und Geschichte der Philosophie²⁾. Newman selbst weiß sich in dieser Tradition Oxfords und bleibt ihr zeitlebens verbunden.

Bei Eröffnung der philosophischen Fakultät der Katholischen Universität Dublin 1854³⁾ bezeichnete er die "klassischen Studien" als das Bildungsmittel, welches die Kultur des orbis terrarum mitgeschaffen habe. Als Ziel dieser Bildung nennt er die Weite des Geistes, die Pflege und Schulung des Intellekts und die Veredelung der Gefühle ("...methods of enlarging the mind, and cultivating the intellect and refining the feelings." - Chr.u.W. S.12). Und weiter sagt er: "Die Lektüre der Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen Griechenlands und Roms wird dieses Ziel erreichen, wie lange Erfahrung zeigt. Daß aber das Studium der Experimentalwissenschaften den gleichen Dienst tue, ist uns bis jetzt durch keinerlei Erfahrung bewiesen worden." (ebd.S.21).

Als Newman geboren wurde, begann in Oxford eine neuerlassene Studienordnung das Schwergewicht der philosophischen Bildung auf die strenge Begriffsschulung an Aristoteles zu legen, eine Bewegung, die man später eine "Aristoteles-Renaissance" nannte⁴⁾. Als Newman Fellow des Oriel College wurde (1822), von dem diese Reform ihren Ausgang genommen hatte, waren die Auswirkungen des "beneficial change" (Idea 2) bereits zu spüren. Dr.Robert Whately, der "Führer der Noetiker" nahm großen Einfluß auf Newman⁵⁾ und gewann ihn zur

-
- 1) - obwohl über die Nützlichkeit der klassischen Studien fürs praktische Leben im Jahre 1808 heftige Diskussionen geführt wurden zwischen Autoren der Edinburgh Review und zwei Oriel-Fellows, Copleston und Davison.
 - 2) Auch die anglikanischen Theologen erhielten über diese allgemein gehaltenen Studien hinaus keine besondere "Fachausbildung", nichts von dem, was man hierzulande unter einem Studium der Theologie versteht.
 - 3) Newman war Rektor dieser Universität von 1854 - 58.
 - 4) Im Jahre 1800 trat die neue Prüfungsordnung in Kraft, die das Studium von Aristoteles zur Pflicht machte. Newman berichtet rückblickend über die Anfänge in Idea 1-2. Vgl. ferner Culler p.37 und F.M.Willam in N.-Stud. III, S.125.
 - 5) Newman sagt über ihn: "I owe him a great deal...he took me by the hand and acted the part to me of a gentle and encouraging instructor. He, emphatically, opened my mind, and taught me to think^{and} to use my reason." - Apol.36-37. Über die Differenzen und die schließliche Entzweiung berichtet Newman Apol.37-40.

Mitarbeit an seinem Werk "Elements of Logic" (erschienen 1868). Newman selbst schätzte die Schulung an Aristoteles so hoch ein, daß er später sagte: "In vielen Dingen heißt korrekt denken so denken wie Aristoteles. Und wir sind seine Schüler, ob wir es wollen oder nicht, selbst wenn wir es nicht wissen." (Idea 90).¹⁾

Bezeichnenderweise sind nun zwei Punkte in diesem Zusammenhang anzumerken: Trotz ~~dieser~~ eindeutigen philosophischen Grundlegung trägt Newmans späteres wissenschaftliches Werk wenig aristotelische Züge. Newman preist Aristoteles als den großen Lehrer, zitiert ihn aber selten und wenn, dann ausschließlich aus der Nikomachischen Ethik. Ferner gewinnt Newman bei aller Achtung vor der Person des hl. Thomas von Aquin kein Verhältnis zu dessen Denken. Seine eindeutige Bevorzugung des real vor dem notional brachte eine Abneigung gegen abstrakte Begriffsspekulation mit sich, die ihm auch durch die bloß wissenmäßig angenommene Kenntnis der scholastischen Philosophie in Rom (1846-47) nicht genommen wurde. Noch in der Grammar of Assent (1870) spricht er von "the sublety, the aridity, the coldness of a mere scholastic science". (Gr. 105).

Zur Zeit der Aufklärung des ausgehenden 17. und des ganzen 18. Jahrhunderts hatte England noch eine andere Renaissance erlebt, und zwar eine platonische. Ausgangspunkt war eine lebendige Beziehung der platonischen Akademie in Florenz zu dem englischen Humanismus.²⁾ Ein Einfluß dieser philosophischen Strömung ist vor allem in der Ethik der Vertreter der Schule von Cambridge³⁾ festzustellen, aber vielleicht auch darin zu erblicken, daß in der anglikanischen Theologie - anders als in der Entwicklung auf dem Kontinent - die Kirchenväter des griechisch-alexandrinischen Raumes mehr lebendig geblieben sind.

1) Die Aristotelische Philosophie, wie sie in Oxford wieder auflebte und vertreten wurde, war typisch englisch nachempfunden und umgefärbt im Sinne einer einseitigen Bevorzugung der empirischen Einzelforschung und des wissenschaftlichen Experimentes. Vgl. die Hinweise bei Läßle S. 52.

2) Marsilius Ficinus (1433-99) hatte die Werke Platons ins Lateinische übertragen und wurde der bedeutendste Lehrer an der 1440 zu Florenz gegründeten Platonischen Akademie. Die Bewegung breitete sich schnell über Italien, Frankreich, England und Deutschland aus. Ihr allgemein europäischer Charakter erlaubt also von einer platonischen Renaissance zu sprechen. Vgl. Ernst Cassirer: Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig-Berlin 1932 und J.H. Muirhead "The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, London

3) Whichcote, Cudworth, More und Shaftesbury :

Anders als in der Beziehung zu Aristoteles finden sich bei Newman keinerlei direkte Hinweise auf Platon. Darüber, ob Newman die Dialoge Platons gelesen hat oder nicht, gehen die Ansichten auseinander.¹⁾ Auch läßt sich nicht feststellen, aus welchem Grunde Newman "der Platon von Oxford" genannt wurde.²⁾ Einige Stellen in der Grammar of Assent berechtigen allerdings zu der - wenn auch mehr psychologisch gestützten - Ansicht, daß Newman nicht nur die Person des Sokrates kennt und hoch schätzt, sondern auch entscheidende Punkte seiner Lehre verwendet und weiterführt.³⁾

Über die platonische Geistesrichtung im Denken Newmans wird noch ausführlicher zu sprechen sein. Hier in diesem Zusammenhang interessiert nur wie Newman den Zugang dazu fand, und diese Frage läßt sich eindeutig beantworten: durch die griechischen Kirchenväter. Dabei ging Newman seinen Weg ohne äußere Beeinflussung durch die herrschende Richtung oder damaligen Vertreter platonischer Philosophie und alexandrinischer Theologie an der Universität. Die erste Berührung mit den Vätern erhielt er durch die Lektüre von Milners Kirchengeschichte⁴⁾ bereits im Alter von 15 Jahren. In den Werken der christlichen Väter fand Newman dann die ihm kongeniale Geistesart. Als im Jahre 1827 Edward B. Pusey in Deutschland weilte, schrieb er ihm, er möge dort "so viele Bände der Väter kaufen, als ihm in die Hände fielen"⁵⁾, und in den Ferien 1828 begann er sie systematisch zu studieren. Welch bleibenden Einfluß sie auf sein Denken ausübten, beschreibt er in seiner Apologia selbst ausführlich.⁶⁾ Seine ersten Veröffentlichungen geben Zeugnis von profunden Kenntnissen der frühen Patristik des

1) P.Simon: N.-Stud.I, S.16: "Ihm waren selbstverständlich Platon und Aristoteles bekannt...". Dagegen Prof.de Vogel bei der Internationalen Newman-Konferenz in Luxemburg 1956: "I never had the impression that he had a direct contact with Platon by personal reading of the dialogues." (unveröff.Manuskript des Vortrages).

2) Sein Freund Blanco White nennt ihn in einem Brief so. (Ward I,38).

3) Vgl.Grammar p.189-90 und vor allem die Ausführungen über das Suchen und Finden, Wissen und Nichtwissen und die besondere Lust, die sich bei diesem Tun zeigt (Gr.154-58); und ebenso die ganz sokratische Lösung des Nichtwissens als positiven Akt des Wissens um das, was nicht gewußt werden kann. (Gr.158).

4) "I read Joseph Milner's Church History, and was nothing short of enamoured of the long extracts from St.Augustine and the other Fathers which I found there." (Apol.33).

5) Briefe und Tagebücher, übers.v.Dr.Edith Stein, S.1o2.

6) Apologia p.48 ff.

3. und 4. Jahrhunderts und sind ebenso wie die ersten Predigten Früchte seiner intensiven Väterstudien.¹⁾

Wenn man beachtet, welche hervorragende Stellung die Väter in Newmans Leben und Werk einnahmen - wir werden Einzelheiten aufzuzeigen uns noch bemühen -, dann läßt sich vielleicht sagen, daß "verglichen damit der Einfluß anderer Philosophen gering ist"²⁾. Selbstverständlich kannte Newman die wichtigsten Werke der englischen Philosophen, voran und an erster Stelle Joseph Butler, dessen Analogie³⁾ er früh gelesen hat, die er wiederholt in seiner Grammar zitiert und mit der er sich auseinandersetzt. Durch Butler wird Newman mit dem Prinzip der Analogie, mit dessen Lehre von der Wahrscheinlichkeit und dessen Gewissensbegriff bekannt. Von ihm übernimmt Newman wohl auch die polemische Wendung gegen die Philosophie der Aufklärung. Zu den Vertretern der englischen Aufklärungsphilosophie selbst läßt sich aber bei Newman selten eine direkte literarische Abhängigkeit feststellen. Man müßte mehr von einer allgemeinen Beeinflussung durch die Zeitprobleme der englischen Philosophie des 19. Jahrhunderts sprechen, die eben durch die Philosophie eines Locke, Hume und Berkeley wesentlich geprägt war. John Locke, von dem Newman einige Termini übernimmt, wird in der Grammar of Assent öfters genannt, aber in den entscheidenden Punkten des Kriteriums der Vernunft bezüglich der Religion und der Gewißheitsbegründung von Newman abgelehnt. "Mit einer Philosophie wie der Lockes", sagt Newman, "falls sie allgemein in Geltung wäre, würde niemals ein großes Werk getan worden sein, weder zum Ruhme Gottes, noch für das Wohlergehen der Menschen." (Entw. 332). Von Berkeley behauptet Newman, er habe ihn nie gelesen.⁴⁾ Von Kant und Coleridge sagt er dasselbe, obwohl wir hier die Möglichkeit haben,

1) Vor allem folgende Werke: "The Arians of the fourth century, their Doctrine, Temper, and Conduct, chiefly as exhibited in the Councils of the Church between A.D. 325 and A.D. 381" (1833); "Select treatises of St. Athanasius" (1842-44); "Lectures on the doctrine of Justification" (1838) und "An Essay on the development of the Christian doctrine" (1845).

2) Boekraad: The Personal Conquest of Truth, Buvain 1955, p. 59.

3) Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736.

4) Ann Mozley: Letters and correspondence of J.H.N., Lond. 1891, II, 40.

andere Aussagen Newmans dagegen halten zu können.¹⁾ Trotzdem ist richtig, Newman hat nie Kant im Original gelesen, da er keine deutschen Sprachkenntnisse besaß. Aus zweiter Hand kennt er allerdings Kants Philosophie in Übersetzung und Auszügen, und er setzt sich auch mit dessen Auffassung von Bewußtsein auseinander²⁾. Durch Übersetzung sind Newman auch einige Werke des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz Döllinger bekannt. Beide schätzten sich gegenseitig im wissenschaftlich-literarischen Bereich ebenso wie persönlich sehr bis zur zwangsläufigen Entfremdung nach dem Vatikanum³⁾. Ebenso kennt Newman die Hauptwerke des Tübinger Theologen J.A.Möhler, dessen Zusammenschau logischer und ethischer Ordnung sich mit Newmans Ansicht weithin deckt, wie auch dessen theologisch-anthropologische Konzeption mit der Newmans in wesentlichen Zügen übereinstimmt.⁴⁾ Gleichfalls durch Übersetzungen wurde Newman mit Dante und einigen französischen Philosophen, vor allem auch schon früh mit Pascal bekannt.⁵⁾ In keinem dieser Fälle kann man aber von einer literarischen oder philosophischen Abhängigkeit Newmans sprechen. Gelegentlich festzustellende Ähnlichkeiten und sinngemäße Übereinstimmungen gründen mehr in der Gleichartigkeit der Problematik, des Fragens und der Antwort, nicht aber in direkter Anlehnung oder Beeinflussung. Jeder, für den die "religious earnestness"

-
- 1) 1835 schreibt Newman: "During this spring I for the first time read parts of Coleridge's work; and I am surprised how much I thought mine, is to be found there." (Mozley, a.a.O. p.39). 1884 schreibt er dagegen: "Die Behauptung, als ob ich Kant und Coleridge für meine Entwicklung verpflichtet sei, muß ich durchaus verneinen. Ich habe nie ein Wort von Kant gelesen. Ich habe keine Zeile von Coleridge gelesen." (Fortnightly Review, Sept. 1890, p.435). Vgl. Ward II, p.58, Anm.2 und Läßle, S.215 f.
- 2) Przywara: Ringen der Gegenwart II, S.840 ff. bringt diese Auseinandersetzung im Originaltext aus einem unveröff. Manuskript. Die Quelle Newmans ist: H.M.Chalybäus: Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel, 1837, zweimal ins Englische übertragen: London 1854 und Edinburgh 1854.
- 3) Vgl. H.Fries: Newman und Döllinger in N.-Stud.I, S.29-76.
- 4) Vgl. H.Tristram: J.A.Möhler et J.H.Newman, in Revue des sciences philosophiques et theologiques, 27, Jahrg.1938, p.184-204; und J.R.Geiselmann: Die theologische Anthropologie J.A.M., Freib.1955.
- 5) Ein Tagebucheintrag vom Okt.1824, in dem die Pascalworte "Je mourrai seul" zitiert werden, berechtigt zu dieser Annahme. Vgl. M.Laros: J.H.N., in: Seb.Merkle - Bernh.Beß, Relig.Erzieher der kath.Kirche, Leipzig 1920, S.311. In der Grammar finden sich zwei Pascalzitate aus den Pensées nach einer engl. Übersetzung (Gr.234, 235). Weitere Spuren lassen sich aber kaum finden. Auch Boekraad (a.a.O., S.128) sagt: "I cannot discern any influence of Pascal on Newman's thought."

Maßstab des Lebens und Denkens wurde, wird sich in Übereinstimmung mit anderen Geistern aller Zeiten in der Bemühung um die eine ernsthafte Sache finden.¹⁾

Wenn Newman zitiert, dann sind es meist einige charakteristische Sätze aus Schriften oder Reden, mit denen er sich anschließend kritisch befaßt. Nur selten stützt er seine Ausführungen durch gleichlautende Ansichten größerer Autoritäten, eine Eigenart, die ihre Ausnahme nur bezüglich der Väter findet.²⁾

Zur wissenschaftlichen Methode Newmans sei kurz angemerkt: Man hält sich in einigen Untersuchungen über Newman etwas darauf zugute, ihn als einen unsystematischen Gelegenheitsphilosophen mit mehr poetischer als logischer Methode und schwer verständlicher, eigenartiger Terminologie zu bezeichnen, ja ihm überhaupt eine "merkliche Unschärfe der Ausdrucksweise" vorzuhalten. Es wird sich zeigen, wie wenig solche Einwendungen bedeuten - mögen sie auch teilweise berechtigt sein -, wenn man das eigentliche Anliegen Newmans im Auge behält. Nach seinen eigenen Worten will sein Werk gar nicht mehr sein als ein Versuch zur Grundlegung eines Systems. Es ging ihm zunächst immer um das Konkret-Reale, Einmalige, um das argumentum ad hominem,³⁾ um die Antwort im konkreten Aufruf einer Situation, die er mit dem ganzen Reichtum seiner Sprache, in der Farbigkeit und Vielfalt aller ihm zur Verfügung stehenden Ausdrucksmöglichkeiten zu geben verstand. Aber dort, wo es um die wichtigste Unterscheidungen geht, bemüht sich Newman im Wissen um das Gewicht der Worte, der Forderung Anselms gerecht zu werden: "Vieles drückt man gemeinhin in fehlerhafter, uneigentlicher Weise aus. Wo es aber um die Erreichung der Wahrheit geht, muß man, so gut man kann, alle solche Unschärfe ausscheiden."⁴⁾

Im allgemeinen mag freilich das Urteil zutreffen: Newman sei mehr "künstlerischer und nicht so sehr logischer Philosoph, der Mann der klarzulegenden Idee und nicht so sehr der klargelegten Begriffe: Platon und nicht so sehr Aristoteles"⁵⁾. Seiner Frage-

-
- 1) Wie sehr sich an dieser Frage, was die eine ernsthafte Sache sei, die Geister scheiden, sei an einem Gespräch gezeigt, das Fr. Mauriac mit einem Professor aus Oxford berichtet, der ihm sagte: Hier hat der Einfluß Newmans einige Spuren hinterlassen, doch in Cambridge beschäftigt man sich mit ernsthafteren Sachen, man beschäftigt sich dort mit dem Atom. (zit. n. N.-Stud. I, S. 9).
 - 2) "Die Väter sind genug für mich. Ich will nicht mehr sagen als sie und auch nicht weniger." HLMaria, S. 28 (Antw. auf Puseys Eirenik).
 - 3) Entwicklung der christl. Lehre, Vorrede zur Ausg. 1878, p. V.
 - 4) Anselm von Canterbury: De Casu Diaboli, Cap. XII.
 - 5) Przywara: Einführung in N.ś Wesen und Werk, Bd. IV, S. 65.

stellung entspricht als literarische Ausdrucksform die Rede, die Predigt, der Brief, das Tagebuch, der Essay oder das Fragment. So werden seine Begriffe mehr entfaltet als definiert; sie werden meist wie bei Augustinus in ihrer vielseitigen Beziehung und Verwandtschaft mit ähnlichen Begriffen aufgezeigt und weniger gegenseitig abgegrenzt. So steht selbst von einem so gewichtigen Begriff wie Gewissen (conscience) statt einer eigentlichen Definition eine Fülle von Umschreibungen und sprachlichen Varianten wie moral sense, sense of duty, an authoritative voice, natural sense of right and wrong, a law in the heart.¹⁾ Ist diese Methode ungenau? Newman kennt zu gut die Auseinandersetzung um die Geschichte der ersten Konzilien um zu wissen, daß da, wo es "um die Erreichung der Wahrheit geht", um den Buchstaben gerungen und scharf definiert werden muß. So verlangt er bei Kontroversen, daß man sie zu einem klaren Ausgangspunkt zurückführe um festzustellen, daß die Unstimmigkeit entweder schon in den ersten Prinzipien liege, oder daß man bereits übereinstimme. Und er fügt an: "Wir brauchen nicht zu diskutieren, nicht zu beweisen - wir brauchen nur zu definieren. Auf jeden Fall wollen wir dies, wenn wir es können, immer zuallererst tun, und dann zusehen, wer noch zu bekämpfen und was noch zu beweisen übrig bleibt." (Phil. 162).

Newmans reales Denken erweist sich bei näherer Betrachtung seiner Methode nicht nur in der Zuwendung zum Konkreten, Einzelnen, sondern auch darin, daß er die Größe und die Grenze des einzelnen Menschen sieht und ausdrücklich auf sich und den Geltungsbereich seiner Aussagen bezieht. Newman geht von seiner eigenen besonderen Existenz, Veranlagung, Erfahrung und Beobachtung aus²⁾, und er faßt alle diese persönlichen Voraussetzungen, die jedem ganz eigen sind, an den jeweiligen Charakter gebunden und die erste und beste Evidenz des Denkens und Urteilens bilden, zusammen und nennt sie "first principles"³⁾, erste, eigene, persönliche Grundprinzipien. Aus ihnen heraus urteilen wir, aber jeder nur für sich selbst. Es ist kein allgemeines Gesetz aufzustellen etwa im Sinne des kategorischen Imperativs bei Kant, wenigstens nicht

1) Vgl. eine Auswahl von über 20 verschiedenen Bezeichnungen für Gewissen bei Newman: Läßle S.268

2) "Such as I am, it is my all; this is my essential stand-point, and must be taken for granted; otherwise thought is but an idle amusement, not worth the trouble." (Gr.263). "If I do not use myself, I have no other self to use." (Gr.264).

3) Gr.275-91.

in "mental or moral science" (Gr.292), d.h. in Sachen der Religion, der Metaphysik und der Ethik. In diesen Bereichen gilt das Prinzip: "Egotism is true modesty." (Gr.292). Dies ist richtig verstanden die wahre Bescheidenheit, auch im wissenschaftlichen Bereich: um seine Grenzen Bescheid wissen, sich selbst bescheiden. Newman, der sich damit "auf den schwankenden Boden subjektiven Erkennens und Urteilens begeben"¹⁾ hat und das ganze Gewicht der Entscheidung auf die Person allein wirft, kann dies nur im Wissen, daß jeder - solus cum Solo - "in alle Ewigkeit mit sich selbst sein muß" und "in sich eine unergründliche Tiefe, einen endlosen Abgrund des Seins" trägt.²⁾

Dieser Ansatz bedingt bereits eine ganz charakteristische Spannung, die sich weiter an Newmans Geisteshaltung und später in der sachlichen Begründung seines Denkens aufzeigen lassen wird.

B. Die christlich-platonische Denkweise Newmans

Wenn man Newmans persönlich-geistige Denkweise, soweit sie in seiner philosophisch-sachlichen Konzeption vor allem in der Apologia und in seinen Predigten zutage tritt, aufspürt, dann finden sich nicht nur Spuren, sondern fast mit Händen zu greifende Züge platonischen Denkens.³⁾ Eine ganze Reihe Newman-Interpreten sind sich darin einig: Newman ist ein platonischer Geist, ein geborener Platoniker⁴⁾, seine philosophischen Grundbegriffe sind mehr platonisch-dynamisch als aristotelisch-statisch⁵⁾, denn in seiner wissenschaftlichen Arbeit ist im Ganzen Platon der Ahnherr, mehr als Aristoteles.⁶⁾ Versucht man diese Urteile aber auf ihre Begründungen hin zu überprüfen, so zeigt sich, daß diese - falls sie überhaupt gegeben werden - meist auf nichts anderem basieren als auf der Feststellung eines fast weltflüchtig zu nennenden Vorrangs des

1) N.Theis in N.Stud.II, S.211.

2) Parochial and Plain Sermons, zit.in N.-Stud.II, S.12.

3) Söhngen:K.N., Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946, S.29.

4) De Vogel: Vortrag bei der N.-Konferenz 1956: "Newman was a platonic spirit, a born Platonist, legitimately a Platonist."

5) Przywara in Chr.IV, S.65

6) W.Becker in N.-Stud.II, S.301; vgl. ebd. H.Gering, S.249; ferner Boekraad, a.a.O., pp.50-58.

Unsichtbaren vor dem Sichtbaren bei Newman.¹⁾ Nun genügt eine solche Feststellung weder dazu, Newman als Platoniker zu klassifizieren, noch genügt die allgemein gehaltene Bezeichnung "Platonismus" dazu, die Wirklichkeitserkenntnis auszudrücken, um die es Newman geht. Mag auch nichts objektiv Unrichtiges an dieser Bezeichnung sein, so ist sie doch nicht viel mehr als eine Klassifizierung, deren Bedeutung erst näher zu bestimmen wäre. Denn Newman führt platonische Gedanken weder geradlinig fort, noch nimmt er solche direkt auf. Die Gedanken Platons stellen sich in einem ganz anderen Lichte dar, nachdem das Christentum in diese Welt - auch in die Welt der Philosophie - eintrat, anders also bei Clemens und Origenes, anders bei Augustinus und wieder ganz anders in der Theologia Platonica des Marsilius Ficinus aus der platonischen Akademie in Florenz, anders bei Leibniz, Shaftesbury und erst recht in der metaphysisch-spiritualistischen Ideenlehre Berkelys. Doch scheint uns der Geisteshaltung Newmans eine Denkweise zugrunde zu liegen, die man, mag eine solche Klassifizierung auch nie ganz richtig sein, vielleicht mit christlich-platonisch oder personal-platonisch bezeichnen könnte. Wir werden also versuchen vorweg Newmans philosophisches Welt- und Menschenbild näher kennen zu lernen, dann den Zusammenhang mit dem fast als extremen Gegensatz dazu erscheinenden realen Denken im Ansatz bei den griechischen Vätern zu untersuchen und endlich die wesentlich augustinischen Züge im Werk Newmans aufzuzeigen.

Was Newman beim Begräbnis seines Freundes Rev. Walter Mayer über diesen sagte, charakterisiert seine innere Eigenart selbst vortrefflich: "...the unseen things of the spiritual world, were always uppermost in his mind. His speech and conversation showed it." (Ward II, 512). Newmans Predigten, vor allem die der anglikanischen Zeit, zeigen nicht nur ein tiefes Mißtrauen gegen die ganz johanneisch verstandene sichtbare Welt²⁾, sondern sie sprechen eindringlich von einem absoluten Vorrang der unsichtbaren Welt vor der

1) Ausnahmen machen durch genauere Einzeluntersuchungen Ch. Fr. Harrold: N. and the Alex. Platonists, in Modern Philology, Bd. 37, 1939/40, p. 279-91 und G. Söhngen: K. N., Ein Neugestalter august. Religionsphilos., in Wissensch. u. Weish. IV, 1937, H. 1, S. 23-25.

2) z. B. in der Gegenüberstellung der "Kinder der Welt" und der "Kinder des Lichtes" in der Seligpreisung derer, die die Welt haßt. Vgl. dazu Joh. 15, 18 ff; Joh. 17, 9 und 17, 16.

sichtbaren so, daß die erstere einfachhin die reale wird und die andere hinieden unreal heißt, als die nicht eigentliche Welt, aus deren Schatten und Bildern heraus wir erst zur Wahrheit gelangen: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*.¹⁾ In demselben Geist wie Paulus ("Schauen wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Das Sichtbare nämlich ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig." - 2.Kor.4,18) schließt Newman sein Werk der Entwicklung der christlichen Lehre mit der feierlichen Mahnung an den Leser: Die Zeit ist kurz, die Ewigkeit ist lang. (Time is short, eternity is long. - Devel.453).

Was ist "real" an diesem Denken, das die Wirklichkeit der sichtbaren und greifbaren Welt in Frage stellt? Was ist wirklich? "Seht Ihr dort nichts?", ruft Hamlet der Königin zu. Nein, nichts.", ist ihre Antwort, "doch sehe ich alles, was (wirklich) ist."²⁾ Was für Newman "i s t", so daß ihm allein wahrhaft Sein zukommt, um was es ihm einzig nur geht, ist aber kein Traumgebilde, sondern d a s Reale, dem höchste Realität eignet. Deshalb kann nicht von einem "Habitus des Denkens", von einem bloß "platonischen Lebensgefühl"³⁾ gesprochen werden. Was als real erkannt ist, drängt bei Newman zur Realisierung in der eigenen Existenz, zum Ernstmachen (to realize) im eigenen Leben. Wie sehr Newman lebte, was er dachte, verwirklichte, was "wirklich" in ihm ist, erfuhren die, welche ihn persönlich kannten. "Newmans große Kraft war die lebendige Realisation des Unsichtbaren."⁴⁾

Steht aber hinter dieser Einstellung im Grunde nicht ein tiefer Pessimismus? Wird der in einer solchen Welt lebende Mensch tatsächlich ernst genommen? Löst sich nicht vielmehr alles

1) Newmans selbstgewählter Grabspruch. Vgl. die Stelle aus einer Predigt (Sermon on Subj. of the Day, III, 38,9 (1843) zit. nach Chr.VII, S.19: "Die Erde muß hinschwinden vor unseren Augen, und wir müssen jene große, feierlich ernste Wahrheit vorwegnehmen - die wir nie völlig verstehen, bis wir vor Gott im Gericht stehen - : daß für uns nur zwei Wesen in der Welt sind: Gott und wir selbst."

2) Shakespeare: Hamlet, Act III, Scene IV, n.132,133: "Do you see nothing there?" "Nothing at all; yet all that is I see."

3) F.M.William in N.-Stud. III, S.154.

4) Brief Elizabeth Mozley's an ihren Bruder vom 6.10.1874, zit. nach Chr.IV, S.10. Vgl. Ward I, p.64: "A mysterious veneration had by degrees gathered round him, till now it was almost as though Ambrose or Augustine of older days had appeared."

Geschehen hinieden auf in unwirkliches Spiel von Schleiern und Schatten? Unleugbar steht fest, daß Newmans Weltbild ausdrücklich auf einer Grunderfahrung ruht, die in: "Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist eitel." (Kohélet 1,2) ihren letzten Ausdruck findet. Sich auf dieses Wort berufend, sagt Newman: "In der Tat ist diese Auffassung die letzte, w a h - r e Anschauungsweise menschlichen Lebens. Aber nicht das allein: es ist die Lebensbetrachtung, in die einzudringen für uns sehr wichtig ist. Ich wiederhole noch einmal: es ist wichtig für uns zu wissen, daß diese Welt nach allem - trotz des ersten Scheinens und teilweiser Ausnahmen - eine dunkle Welt ist. Sonst müßten wir es, ob wir wollen oder nicht, früher oder später durch traurige E r f a h r u n g lernen."¹⁾ Ebenso sieht er den "Zustand des ganzen Menschengeschlechtes" als einen "Anblick, der Schwindel und Grausen erregt und dem Geiste die Ahnung eines tiefen Geheimnisses aufdrängt, das über alle menschlichen Lösungsversuche erhaben ist." (Apol.218).

Entsprechend diesem - an Augustins massa damnata erinnernden - Welt- und Menschheitsanblick empfiehlt Newman gegenüber allen Dingen dieser Welt anteillosen Gleichmut (equanimity) und als Grundstimmung tiefe Resignation: "Resignation ist eine viel segensreichere Seelenrichtung als sanguinisches Hoffen auf gegenwärtigen Erfolg."²⁾

Diese kurzen Andeutungen weisen schon in die Richtung, in der die Antwort auf unsere Fragen zu suchen ist. Newmans tiefe Resignation ist kein süßer Weltschmerz wie etwa bei Schopenhauer, sondern ein schmerzliches Leiden an der Welt, ein Wissen, daß der Weg zur Wahrheit schmal und die Pforte eng ist und es "dem Irrtum allein vorbehalten ist, in vollem Ausmaße zu wachsen und leicht aufgenommen zu werden."³⁾ Sein Weltbild ist kein abstrakt-metaphysisches, sondern ein konkret-heilsgeschichtliches. Newman fragt nicht nach dem, was der Natur des Menschen wesensmäßig zukomme, sondern er sieht ihn wie in der apostolischen Verkündigung, bei den griechischen Vätern und Augustinus, nie anders als im

1) P.a.Pl.S. I,25 (1831), zit.nach Chr.VII, S.48.

2) P.a.Ol.S. V,5 und VIII,9, zit. nach Chr. IV, S.9 und 7.

3) P.a.Pl.S. LXI,2 (1891), zit.nach Chr.

konkret-realen Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Lage, in der sich der Mensch jetzt und hier befindet.¹⁾ Der Mensch wird im letzten in rücksichtsloser Wahrhaftigkeit unerbittlich und erschütternd ernst genommen, eben deshalb, weil er und die Welt des Allzumenschlichen, gemessen an den Anforderungen des "Unsichtbaren", notwendig enttäuscht. Wir finden bei Newman nicht überall Geschlossenheit des Denkens, Einheitlichkeit der Konzeption, und erst recht nicht Harmonie in systematischer Koordination. Vieles bleibt, wie wir zu Anfang schon sagten, offen und ungelöst.²⁾ Aber diese eben gezeigte persönlich-seelische Seite der Denkart Newmans scheint nicht eine isoliert-extreme Seite zu sein, sondern notwendiger Pol der Gegensätze einschließenden Spannung echten Lebens, wie es im "to realize" dessen anklingt, was Newman unter Realität versteht. Wir werden darüber ausführlich zu sprechen haben.

Der Terminus "platonisches Denken" ist, wie kaum noch weiter ausgeführt zu werden braucht, nur sehr eingeschränkt zu gebrauchen und erweist in seiner Unbestimmtheit weder Platon noch Newman eine Ehre. Trotzdem birgt er in sich den Schlüssel zum Verständnis mancher sonst nicht zu ergründenden Gedanken Newmans, und er weist auf die Quelle seiner Geisteshaltung, die näher zu erschliessen wir uns jetzt bemühen werden.

1) Vgl. Söhngen: K.N., Sein Gottesgedanke und seine Denker-gestalt, S.32 und Przywara: Ringen der Gegenwart II, S.855.

2) Ein Versuch zur Erklärung dieser Tatsache kann mit Newmans eigenen Worten geschehen: "Dinge, die am meisten uns vertraut geworden und leicht im Leben, brauchen zu ihrer Darlegung in Worten auch die meiste Arbeit und Mühe." Deshalb feiern kleine Geister ihre Augenblickstriumphe, "denn sie verstehen nicht, daß es selbst rein im Gebiet des Intellekts für die höchste Gabe gilt, eine intuitive Kenntnis des Schönen in der Kunst, oder des Wirkfähigen im praktischen Leben zu besitzen, ohne mühsames Grübeln und Spüren; daß das in der Tat Genius ist." Oxf.Univ.S. V (1832), zit.nach Chr. IV, S.77-78. Sicherlich darf in diesen Worten Newmans eigene Erfahrung gesehen werden.

1. Sein Verhältnis zu den alexandrinischen Vätern

Es bedürfte einer eigenen umfangreichen Studie, wollte man den Spuren der Väter im Gesamtwerk Newmans folgen und die vielfältigen Beziehungen systematisch aufzeigen. Eine solche Untersuchung würde sich besonders mit der diesbezüglichen Hauptquelle, dem "Essay on the development of Christian doctrine" (1845) befassen müssen und dementsprechend vorwiegend theologischer Natur sein. Wir versuchen hier nur zu berücksichtigen, was sich als philosophisch relevant in kurzer Zusammenfassung feststellen läßt, während einzelne sachliche Ansätze, Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen jeweils später in der thematischen Erörterung zu finden sein werden.¹⁾

Man hat in dem schon erwähnten Vorrang der unsichtbaren Welt vor der sichtbaren bei Newman "genuinen Geist der griechischen Väter" erblickt. Diese etwas vereinfachende Klassifizierung ist ähnlich der vom Platonismus Newmans weithin geläufig. Ch.F.Harrold nennt den "unerschütterlichen Sinn für das Unsichtbare" das "bemerkenswerteste Charakteristikum" für Newmans alexandrinisches Denken, worin sich alle Kritiker einig seien.²⁾ Anlaß dazu gab wohl Newman selbst, denn in seiner Apologia pro vita sua bringt er seine aus dem Väterstudium gewonnene Erkenntnis in Beziehung zu einem Tagebucheintrag aus seiner frühen Jugendzeit. Seine Absicht ist dabei wohl die darauf hinzuweisen, daß er in den Vätern eine ihm kongeniale Geistesart fand, d.h. daß er sich dort selbst in der Problematik, im Glauben und in derselben Geisteshaltung wiederfand, und die Väter sein Denken in der bekannten Weise deshalb so reich befruchteten, weil sie nur zum Blühen brachten, was als Knospe in ihm lag.

Die Tagebuchnotiz verdient nicht nur deshalb unser Interesse, weil Newman sie ausgewählt hat, um mit ein paar Sätzen sein früheres Denken zu kennzeichnen, sondern besonders deshalb, weil er sagt, daß sie in Beziehung zu seiner späteren Überzeugung

1) Vgl. unser Kapitel II.D.1.b): Die Vorgriffe des Erkennens: Glauben im Verhältnis zu Meinen und Wissen, S.62 ff.

2) "...in what all his critics agree is his most remarkable characteristic: his unwavering sense of the invisible". Harrold: J.H.N. and the Alexandrian Platonists. In: Modern Philology, 37, 1939/40, p.288.

stunden.¹⁾ Sie lautet: "Ich dachte das Leben könnte ein Traum sein, oder ich ein Engel, und diese ganze Welt eine Täuschung, meine Mitengel würden sich durch einen spielerischen Trick vor mir verbergen und mich mit dem Schein einer körperlichen Welt betrügen." ²⁾

Vergleichen wir damit, was er von der "weiten Geist atmenden Philosophie" (broad philosophy) eines Clemens und Origenes für sich gewann: "Einige Teile ihrer Lehre, als Teile schon großartig genug, drangen an mein inneres Ohr wie Musik und wie eine Antwort auf Gedanken, die ich fast ohne äußere Anregung so lange in mir getragen hatte. Diese (Teile der Lehre) gingen aus von einem mystischen oder sakramentalen Prinzip und sprachen von verschiedenen übernatürlichen Oikonomien oder Mitteilungen. Ich verstand sie so, daß die äußere Welt, sowohl die physische als auch die historische, nur die nach außen sichtbare Darstellung ist von weit größeren Realitäten. Die Natur war ein Gleichnis, die Schrift eine Allegorie; die heidnische Literatur, Philosophie und Mythologie, wenn richtig verstanden, eine Vorbereitung auf das Evangelium. Die griechischen Dichter und Weisen waren in einem gewissen Sinne Propheten." (Nature was a parable³⁾; Scripture was an allegory; pagan literature, philosophy, and mythology, properly understood, were but a preparation for the Gospel. The Greek poets and sages were in a certain sense prophets; for 'thoughts beyond their thought to those high bards were given.' (Apol.49).

Wir mußten die ganze Stelle wiedergeben, da sie - obgleich auch eine Bestätigung dessen - weit über das oben allgemein gehaltene Urteil hinaus eine Fülle von Hinweisen birgt, die wir wenigstens in Hauptzügen näher verfolgen werden. Zuvor aber noch eine Bemerkung: Von den Vätern, die Newman mit Vorliebe zitiert, stehen hier nur die Alexandriner zur Betrachtung. Wohl gelten ihm

-
- 1) They "also have a bearding on my later convictions". (Apol.29). Und nach der Darlegung der Lehre der Väter: "It is evident how much there was in all this correspondence with the thoughts which had attracted me when I was young, and with the doctrine which I have already connected with the Analogy and the Christian Year." ebd.50
 - 2) "I thought life might be a dream, or I an Angel, and all this world a deception, my fellow-angles by a playful device concealing themselves from me, and deceiving me with the semblance of a material world."
 - 3) 'Nature was a parable' ist der Titel eines Gedichtes von J.B. Morris, einem Freund Newmans aus der Zeit der Oxfordbewegung.

viel: Justin, Irenäus, Basilius d.Gr., Gregor von Nazianz, vor allem aber Johannes Chrysostomos und in ganz besonderer Weise der geliebte Athanasius¹⁾, "the champion of the truth" (Apol.49). Aber wenn Newman von Philosophie spricht, dann meint er die "Alexandrinische Schule", der er so viel verdankt (Apol.49 und 50), genauer Clemens und Origenes. Schwieriger ist zu sagen, in welchem Sinne Newman unterscheidet, wenn er sagt, daß ihn nur deren Philosophie, nicht aber ihre theologische Lehre weiterbrachte.²⁾ (The broad philosophy of Clement and Origin carried me away; the philosophy, not the theological doctrine. - Apol.49).

Aus der oben zitierten Stelle der Apologia lassen sich zwei wesentliche Grundgedanken entnehmen: (a) Die Wirklichkeit der sinnlich-erfahrbaren Welt ist eine symbolische. (b) Es besteht eine Kontinuität zwischen griechischem und christlichem Denken.

a) Symbolwirklichkeit

Die sichtbare Welt, "die Natur und die Geschichte", werden mit den Alexandrinern von Newman als phänomenale und symbolische Wirklichkeit gesehen, als "erscheinende Bildwirklichkeit einer seienden Urwirklichkeit"³⁾. Betrachten wir zunächst die Natur: -"Nature was a parable." (Apol.49).- Hierin liegt wohl der Grund für das bereits erwähnte offenkundige Mißtrauen Newmans gegen die körperliche sichtbare Welt. Dieser Welt ist nämlich deshalb zu mißtrauen, weil sie scheinbar selbst existierend, in Wirklichkeit nur Symbol

1) Vgl. Newmans "Historical Sketches", dtsh. München 1948

2) Diese Trennung von Philosophie und Theologie bei Clemens und Origenes ist schon deshalb nicht ganz verständlich, weil man beide mit guten Gründen die "ersten Theologen" nennen darf, wenn man unter Theologie das versteht, was im Mittelalter und auch heute an den Universitäten gelehrt wird, gemäß Bonaventura: Theologia fit per additionem. d.h. genau: per additionem rationis probandis fidei. (In I.Sent., Proem.1, ad 5-6). Im Gegensatz zu der in vorwiegend philologischer Methode betriebenen Schrifttheologie (hier meint ~~Theologie~~ nicht so sehr ein Sprechen über Gott, sondern ein Sprechen aus Gott oder gar Gottes selbst), wird nun dem apostolischen Kerygma etwas hinzugefügt, was darin noch nicht enthalten ist. Begriffe werden daraus zwar entnommen, aber im Lichte griechisch-philosophischen Denkens ausgelegt. Die Methode ist also primär philosophisch, nicht theologisch. Vermutlich ist es das reflektierende Durchdringen der Offenbarungswahrheiten, dem Neman hier den Vorzug gibt.

3) Söhngen: a.a.O., S.30.

einer dahinterliegenden Realität ist, der allein wahres Sein zukommt. Die sichtbaren Dinge, die handfeste Tatsachenwelt des täglichen Lebens, sind Symbol, Zeichen und Mahner¹⁾ einer verborgenen unsichtbaren Wirklichkeit, nach deren ewiger Schönheit wir uns sehnen ("...the richness and the beauty of the earth are types and figures, witnessing and teaching the invisible things of God." (P.a. Pl.S. IV). Diese unsichtbare aber reale Welt des Geistigen liegt hinter dem Schleier (veil)²⁾ des sich immer ändernden Phänomens unserer sichtbaren Welt. "So ist es nicht zuviel gesagt, wenn wir meinen, es sei dies das eine große Gesetz, nach dem die göttlichen Ratschlüsse über Menschen von jeher sich vollzogen: daß die sichtbare Welt das Werkzeug und zugleich der Schleier der unsichtbaren Welt sei - der Schleier, aber teilweise doch auch Sinnbild und Anzeichen - so daß alles, was sichtbar ist oder sichtbar wird, ein jenseitiges System von Personen, Tatsachen, Begebenheiten verbirgt und doch andeutet, vor allem aber ihm dient." "Alles, was wir sehen - Welt, Bibel, Kirche, der Mensch selbst - sind Sinnbilder und, nach Grad und Ort, Darstellung und Werkzeug einer unsichtbaren Welt, die wahrer und höher ist als sie."³⁾

In diesen echt platonischen Gedanken spricht Clemens von der Parabel als welche die Welt denjenigen erscheint, die von der dahinterliegenden Wahrheit wissen: "...videtur omnino parabola iis qui veritatem norunt."⁴⁾ und Origenes in anderen Worten: "...his omnibus qualitativis nudam videbitur intueri materiam."⁵⁾ Nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte steht unter diesem Prinzip: - "Scripture was an allegory." (Apol.49) - Der philosophisch gesehnen, phänomenal oder symbolisch verstandenen Wirklichkeit entspricht in heilsgeschichtlicher Sicht ein allegorischer, analogischer oder

1) Vgl. Augustinus: Veritas intus docet, foris monet.

2) "Was für ein Schleier und Vorhang ist doch diese Welt der Sinne: schön, aber nur Schleier!" Newman nach dem Tod seiner Schwester.

3) Essay critical and historical II, 11 (1841), p.190-193. zit.nach Chr. VII, S.82. Vgl. weitere Texte zu diesem Thema: Chr. III, Kap.2,3.

4) Clemens: Stromatum VI, 15. Migne Patrologia Graeca IX, p.351.

5) Origenes: De principiis, IV, 1. Migne P.G. XI, p.409-410.
Vgl. Athanasius: Contra gentes, Pars III, cap.35-47; und Newman: P.a.Pl.S. IV, 211; I, 20; II, 211; II, 243; V, 8; VI, 88 und seine Gedichte: "Behind the veil" und "The two worlds" in Verses on Various Occasions, London 1888; Vgl. Harrold: a.a.O., p.280.

mentaler Aspekt. Die alexandrinische Lehre von der *oeconomia*,¹⁾ nach der die Offenbarung Gottes schrittweise dem Verständnis der jeweils Aufgerufenen erschlossen, oder durch Allegorie dem Unbefahenen verschleiert wurde²⁾, sieht die Geschichte ausschließlich als Heilsgeschichte. In dieser stufenweisen Erschließung steht jede frühere Stufe zur späteren, höheren, in analoger Beziehung. Dieser *oeconomia* unterliegt auch die Kirche, deren Zeichen, die Sakramente, in ihrem gestalthaften Charakter das Heiligste verwilligen, dem gläubigen Auge aber die objektive Heilswirklichkeit repräsentieren.³⁾ Für diese Lehre war Newman schon durch Butlers *Analogy* vorbereitet gewesen. Auch Butler spricht von einer "mysterious economy", die durch "various dispensations" (fast wörtlich von Newman wiederholt, Apol.49) zur schließlichen Vollendung führe.⁴⁾ Wie in einem großen Treppenhaus steigt nach geheimnisvollem Plan das Denken des Menschen von den untersten Stufen der Unzulänglichkeiten zur höchsten der geistigen Einsicht, wobei die Analogie die Verbindung dieser Stufen herstellt.

So gesehen aber zeigt diese Lehre von der Symbolwirklichkeit schon die Struktur des für Newman so charakteristischen Ganzheits-Denkens: Die zwei Welten der Natur und der Übernatur, des reflektierenden Denkens und der göttlichen Offenbarung, Vernunft und Glaube, werden in **E i n s** gesehen, einer Absicht, eines Planes. Die Predigten (z.B. über die "Geheimnisse der Natur und Gnade"), vor allem aber auch das Werk: "Idea of a University" zeigen deutlich die Prägung dieses Einflusses.

1) *Oeconomia* darf nicht einfach mit Heilsveranstaltung übersetzt werden. Przywara spricht von "Sinnensprache göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit" (Ringens der Gegenwart II, S.836), Harrold schon genauer von "the method of imparting knowledge only in the degree and form suitable to the capacity of the hearer." (a.a.O., p.283). Newman selbst gibt an zwei Stellen der *Apologia* eine ausführliche Beschreibung der *Economy* (Apol.39 und im Anhang 292 - 297.)

2) Die letzteren Gedanken werden besonders betont von Clemens: *Stromatum* V,4; V,9; VI,11 und VI,15; und Origenes: In Num.Hom.IV,3, Migne P.G.XII, p.601.

3) "Holy Church in her sacraments and her hierarchical appointments, will remain even to the end of the world, only a symbol of those heavenly facts which fill eternity. Her mysteries are but the expressions in human language of truths to which the human mind is unequal." (Apol.50). Vgl. Söhngen: a.a.O., S.30.

4) *Analogy*, ed. Edw.Steere, London 1857, p.246. Vgl. Harrold: a.a.O. p.284.

b) Kontinuität griechischen und christlichen Denkens

Wir suchen den Anschluß wieder bei der zu Anfang zitierten Stelle der Apologia: "Pagan literature, philosophy, and mythology, properly understood, were but a preparation for the Gospel. The Greek poets and sages were in a certain sense prophets." (Apol. 49) In diesen Worten ist kurz zusammengefaßt der weite Geist der Alexandriner ausgedrückt. So sieht die "broad philosophy" eines Clemens aus, so die geniale Geschlossenheit griechischen und christlichen Denkens bei Origenes. Aus demselben Geiste schlug Augustinus die Brücke von Platon zu Paulus und verband beide in großartiger Synthese.

Für Clemens besteht zwischen der griechischen Philosophie und der auf die Offenbarung hingerichteten Prophetie des Alten Bundes kein Gegensatz sondern eine Entsprechung, eine Parallelität. Beides sind Wege hin zu Christus, beide führen zur Offenbarung in Christus, und die klassischen Philosophen stehen fast ganz auf derselben Höhe wie die alttestamentlichen Propheten.¹⁾ Damit diese Synthese fruchtbar werde, fordert Clemens in seiner Schrift Paidagogos die Christen auf, sich um Bildung zu bemühen, denn das Christsein sei eine Sache der Bildung des Herzens, d.h. des g a n z e n Menschen. Für Origenes ging es ebenso um das Ganze, nämlich um die Einheit einer wissenschaftlichen Theologie in der Synthese prophetisch-apostolischer Tradition mit philosophischen (gnostisch-neuplatonischen) Lehren.

Sollte Newmans gleichartiges Denken über seine oben angeführten Sätze hinaus noch weiter aufzuzeigen sein, so ließen sich allein aus seiner "Idea of a University" seitenlange Belege erbringen. Wir werden später unter dem Gesichtspunkt der Einheit im realen Denken Newmans Ansicht genauer herauszustellen versuchen. Man darf es geradezu ein Prinzip seines wissenschaftlichen und geistigen Bemühens nennen, darzulegen und durchzusetzen, daß die "heilige und profane Wissenschaft voneinander abhängen, in Wechselbeziehung zueinander stehen, und sich gegenseitig ergänzen", daß "der Glaube mittels des Verstandes wirkt und der Verstand vom Glauben geleitet und korrigiert

1) Vgl. Stromatum I, 28. Daß bei den Philosophen, anders als in der Bibel auch viel 'Unkraut' zu finden sei "und nicht alle Nüsse essbar sind", (Strom. I, 7), findet Clemens dadurch ausgeglichen, daß er sagt: die Buchstaben des Alten Testaments seien an sich tot und ihr Sinn könne erst nach geschenkter Erleuchtung verstanden werden.

wird." ("Sacred learning and profane are dependent on each other, correlative mutually complementary" - "faith operates by means and reason, and reason is directed and corrected by faith." (Chr. u.W., 24).

Im Gegensatz zu der von calvinistischem Denken geprägten Auffassung, nach der die (heidnische) Philosophie "durch Sünde verdorben ist, schuf nach Newman die 'Literatur Griechenlands', d.h. die Philosophen und die Dichter eine geistige Kultur, die geradezu der Boden genannt werden kann, auf dem das Christentum wuchs. (!.. that it may even be called the soil out of which Christianity grew." Chr.u.W., 20). Athen und Jerusalem sieht er als zwei Ströme der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, die beide in Rom zusammenfließen, dort aufgenommen, gesammelt, bewahrt und lebendig erhalten werden. Diese beiden Ströme trennen zu wollen "hieß rückwärts gehen: es hieß den jüdischen Tempel wieder erbauen und auf neue die Haine des Akademus pflanzen." (Chr.u.W., 25).

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß die Ähnlichkeit des Denkens der alexandrinischen Väter, Augustins und Newmans eine gemeinsame Grundlage in der Auffassung vom Verhältnis der Natur zur Übernatur hat. Das Charakteristische dabei ist nicht nur im allgemeinen theologischen Axiom¹⁾ ausgesprochen, nach dem die Übernatur die Natur nicht zerstört, sondern sie voraussetzt, sie erhebt und vollendet, sondern es besteht vor allem in der einheitlichen Sicht des Verhältnisses, wie wir es besonders bei Augustin finden, im Gegensatz zu späteren systematisch-dogmatischen Formulierungen. "Natur" ist die Gesamtwirklichkeit des Menschen, d.h. des ganzen Menschen wie er ist und war (von nasci - geboren werden), und dieser "natürliche Mensch, nicht erst der getaufte, begnadete, ist seiner Natur nach auf die Teilnahme am göttlichen Leben hin geordnet, diese ist sein Ziel und von diesem Ziel her empfängt er den Sinn seines Lebens."²⁾

1) Gratia praesupponit, non destruit, sed elevat et perficit naturam

2) Vgl. Newmans Abhandlung über die natürliche Religion in der Grammar, pp.295-310 und Julius Döpfner: Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei J.H.N., Diss. Rom 1941.

Nach der scholastischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade ist die Zuordnung beider die von Substanz und Akzidenz. Die Natur besteht in sich und kann ohne die Übernatur zu ihrem natürlichen Endziel gelangen. "Dem Menschen als Menschen oder Naturwesen fehlt ohne Gnade wirklich nichts." (Karl Feckes: Natur und Gnade, Düsseldorf 1957, S.18.)

Vgl. ferner Fr.v.Hügel und seine Auffassung vom Verhältnis von Natur und Gnade in: Briefe an seine Nichte, S.29 u. 30 und in: Religion als Ganzheit, S.365-69. Hügel steht in dieser Frage nicht in der Tradition Augustins. Trotzdem ann.Übereinstimmung mit Newman.

2. Die wesentlich augustinischen Gedanken bei Newman.

Sind sich die Newmaninterpreten in der Mehrzahl darin einig, daß Newmans Werk in wichtigen Punkten deutliche Züge platonisch-alexandrinischen Denkens erkennen läßt, so kann dies von seiner Beziehung zu Augustinus nicht gesagt werden. Abgesehen von wenigen Ausnahmen¹⁾ wird eine solche Beziehung überhaupt nicht angenommen, jedenfalls kaum erwähnt. Es wird oft nur festgestellt, daß sich zwischen Newman und Augustinus "keine direkte literarische Anhängigkeit" feststellen lasse, und Newman Augustinus "nur im Rahmen des allgemeinen Kirchenväterstudiums kennengelernt" habe. Nun ist beides zwar richtig, aber nur teilweise. Denn Augustinus wird im Development dutzendemale, zum Teil ausführlich, und ebenso in der Apologia angeführt. Und nichts spricht dagegen, daß sich bei Newman ganz ungezwungen echt augustinische Gedanken finden lassen, ja, daß sein Denken in ganz entscheidenden Punkten so an Augustinus erinnert, daß er ein "Neugestalter Augustinischer Religionsphilosophie"²⁾ genannt wurde, nicht nur deshalb, weil er sich auf Augustinus als Autorität des Öfteren beruft, sondern weil er dessen Ansätze aufgreift und zum Teil weiterführt.

Wir beschreiten den oben schon begangenen Weg, indem wir zunächst durch äußere Ähnlichkeiten einführen, um dann an einzelnen Begriffen kurze Analysen anzustellen, die uns Gemeinsamkeiten der Auffassung wie auch wesentliche Unterschiede eröffnen sollen.

Wer bereit ist, mehr auf das Gemeinsame als auf das Trennende zu sehen, der kann sich nicht mit einem der beiden großen Geister befassen, ohne dabei ständig an den andern erinnert zu werden. Man lese z.B. die philosophische Biographie des französischen Augustinusforschers Henri Marrou³⁾ und greife nur einige Bemerkungen heraus, die den Menschen Augustinus charakterisieren: Augustinus hatte ein ungewöhnliches Gedächtnis⁴⁾, kannte und

1) Sachliche Hinweise finden sich in fast allen Schriften Przywaras (siehe Literaturverzeichnis). Als weitere Ausnahme ist noch Söhnngen zu nennen: Kard.Newman, Ein Neugestalter Augustinischer Religionsphilosophie, in Wissensch.u.Weish., IV, 1937, H.1, S.23-35.

2) Siehe den eben genannten Artikel von Söhnngen.

3) Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dtsh.Rowohlt 1958

4) Vgl. F.M.William in N.-Stud.III, S.121.

Vgl. ferner: Alois Dempf: Die Menschenlehre Augustins., in: Münchner Theol.Zeitschrift, 6.Jahrg.1955, Heft 1, S.21-31.

zitierte die heilige Schrift und Teile der Klassiker auswendig. Er war ein spekulatives Genie, der die Probleme sofort entdeckte, sich darin vertiefte und bis auf den Grund untersuchte und allen Schwierigkeiten zum Trotz sich nicht vorzeitig zufrieden gab.(S.53). Wie Platon war er ein Künstler des Wortes, sein Stil spiegelt die reiche Natur seiner Sensibilität wieder; seine Empfindsamkeit, oft um sich selber kreisend, stachelt den unaufhörlich sich vertiefenden Gewissenskampf.(S.54). Die geistliche Zucht legt er sich erst selbst auf, ehe er sie anderen predigt.(S.53). Augustins so leicht zu erregende Seele ist schüchtern, verhalten und scheu, mit der Gabe zu Tränen versehen. In der Beziehung zu anderen zeigt er feine Empfindsamkeit und taktvolle Zurückhaltung - Scheu vor der Unantastbarkeit des Ebenbildes Gottes in der anderen Seele. Ist aber diese Schwierigkeit erst einmal überwunden, dann finden wir eine große Fähigkeit zur Freundschaft, eine gewaltige Macht, andere in seinen Bann zu ziehen.(S.57).

Wer die Apologia, die Autobiographical Writings und die Briefe Newmans kennt, weiß, daß er selbst mit jedem dieser Sätze gezeichnet ist. Gehen wir einen Schritt näher und betrachten wiederum nur flüchtig die Werke, so stoßen wir sofort auf nicht zu übersehende Gemeinsamkeiten. Augustinus und Newman sind beide "Gelegenheitschriftsteller", d.h. sie antworten dem Aufruf der konkreten Situation und geben ihre Antwort spontan und unsystematisch. Beider Werke sind zum größten Teil geprägt durch die Auseinandersetzung mit den Strömungen ihrer Zeit. Und beide schrieben je ein Bekenntnis, die Confessiones und die Apologia pro vita sua, die, obwohl sie im Titel schon ihren verschiedenen Charakter enthüllen¹⁾, in folgendem übereinstimmen: Sie sind literarische Kunstwerke und erheben sich unvergleichlich über die sonstige autobiographische Literatur. Der Anlaß zu ihrer Veröffentlichung ist bei beiden fast ein gleicher: Augustin wie Newman wurden nach ihrer Konversion verdächtigt; Augustinus von den Donatisten, die "sein Vorleben ins Licht

1) Wir übersehen nicht die große Differenz in der Ähnlichkeit beider Werke. Bekenntnisse sind beide insofern, als sie im ersten Sinne von confiteri übereinstimmen: heraustreten vor die Öffentlichkeit im Bekenntnis, im Eingeständnis der Wahrhaftigkeit. Sie unterscheiden sich, weil die Confessiones im zweiten Sinne von confiteri - und in der Hauptabsicht des Autors (vgl. Conf. I,1) - Lobpreis der Herrlichkeit, Gnade und Güte Gottes sind, die Apologia aber primär der Rechtfertigung der eigenen, vollzogenen Gewissensentscheidung dient, in der Rangstufe sich also mit den Confessiones nicht messen kann.

der Öffentlichkeit zogen, Ruhmsucht als Motiv seines Übertritts erklärten und die Reinheit seines jetzigen Lebens anzweifeln¹⁾; Newman, von Charles Kingsley, der ihn in seiner Schrift: "What, then, does Dr. Newman mean?" (1864) der Unwahrhaftigkeit, Kasuistik und "jesuitischen Moral" bezichtigte. Beide waren also gezwungen öffentlich zu antworten, und sie machten sich an die Aufgabe mit der ihnen eigenen Scheu, das Innerste auf solche Weise bloßlegen zu müssen.²⁾

Augustinus, den Newman "das große Licht des Abendlandes" (Apol. 236) nennt, da er "dem christlichen Geist Europas Form und Gestalt gegeben" habe, tritt in ganz besonderer Weise zu einer Zeit schwersten Ringens in Newmans Leben ein. Als die Krise der Oxfordbewegung ihrem Höhepunkt entgegenging, die Theorie der *Via media*, je länger vertreten, desto unhaltbarer geworden war, und der Anglikaner Newman "auf dem Sterbebett lag" (Apol. 147), war es Augustinus, der ihm den richtigen Weg wies. Durch einen Freund darauf aufmerksam gemacht, las er den Satz, dessen Worte wie Glocken in seinem Ohr weiterklangen: *Securus judicat orbis terrarum!* (vgl. Apol. 120). Newman berichtet darüber: "Ein bloßer Satz, die Worte des hl. Augustinus, trafen mich mit einer Wucht wie ich sie nie zuvor von Worten empfunden hatte. ... Sie glichen dem 'Tolle, lege - Tolle, lege' des Kindes, den Worten, die den hl. Augustinus bekehrten. Diese großen Worte des frühen Kirchenvaters lösten die Theorie der *Via media* vollständig in Staub auf." (Apol. 121).

Sind wir noch überrascht, auch im Denken des "heutigen Augustinus"³⁾ Übereinstimmungen mit der Lehre Augustins zu finden? Gemeinsam ist beiden zweifellos die Herausstellung des Primates geistiger Realitäten vor den sinnlich erfahrbaren Dingen dieser Welt und das fundamentale Prinzip der ganzheitlichen Akte der Person. Das religiöse Erkennen fordert nicht nur eine bestimmte Grundhaltung vom Erkennenden, sondern die Erkenntnis überhaupt ist nicht von der Person, die Einsicht nicht von der Liebe zu trennen. Darin sieht auch z.B. Max Scheler den Hauptunterschied zur thomistischen Erkenntnislehre und er

1) Pierre Courcelle: *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1951, S. 31. Vgl. Nachwort von H. Urs v. Balthasar in Augustins Bekenntnissen, Fischerbücherei Nr. 103, Hamburg, S. 214.

2) "It may easily be conceived how great a trial it is to me to write the following history of myself;... The words '*Secretum meum mihi*' keep ringing in my ears." (Apol. 29).

3) Przywara in N.-Stud., S. 28.

greift wie Newman echt platonisch-augustinische Gedanken auf, wenn er sagt, "daß eine gewisse moralische Haltung der ganzen Person eine Voraussetzung für die Klarheit des Lichtes einer philosophischen Einsicht ist¹⁾", da nach Platon eine *ἁσκησις* des Philosophen die Erkenntnis-disponierende Haltung und Lebensform ist, ohne die es kein philosophisches Erkennen gibt.²⁾

Im folgenden versuchen wir die wesentlich augustinischen Gedanken bei Newman unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Gotteserkenntnis zu koordinieren und zur Darstellung zu bringen.

Wir erwähnten bereits Newmans Prinzip: Egotism is true modesty (Gr.292), das er für die Bereiche der Religion, der Metaphysik und der Ethik aufstellt. Wenn wir den Einwand, wie bei solcher Grundposition eine Gemeinsamkeit der Geister, eine allgemeingültige Aussage möglich sei, vorerst beiseite lassen, um ihn später zu beantworten, dann bleibt soviel zu sagen: Dieser Ausgang bei sich selbst als Ausgangspunkt für die Erkenntnis und als Ansatz des Philosophierens überhaupt ist für Newman der einzig mögliche, um zur Gewißheit zu gelangen. Seine Lehre von den *f i r s t p r i n c i p l e s*, von den Grundprinzipien der individuellen Person, die in der Natur, d.h. in der charakterlichen Veranlagung und geistigen Konstitution teils angeboren, teils erworben sind, vom *i l l a t i v e s e n s e*, dem Organ der realen Folgerung, der persönlichen Erkenntnis- und Urteilsfähigkeit, die uns Gewißheit (*certitude*) verschafft, vom *G e w i s s e n*, der persönlichen Letztinstanz, dem Organ der realen Erfahrung Gottes - diese Lehre läßt den philosophischen Ansatz Newmans unmißverständlich hervortreten.³⁾

Dieses Prinzip wird dann am gründlichsten mißverstanden, wenn man in ihm nur den sachlich-methodischen Ausfluß persönlich-charakterlicher Prägung sieht, wenn man wie z.B. Henri Bremond in seiner "Biographie psychologique", wie sie bezeichnenderweise heißt, von "freiwilliger Isolierung" und vom "Autozentrismus" Newmans spricht.⁴⁾

1) Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1954, S.96.

2) ebd. S.68. Von der Vorbereitung des Herzens spricht Newman ausführlich in Phil., S.160.

3) Auf das Selbstbewußtsein als Ausgangspunkt des Erkennens und Ansatz des Philosophierens, den Newman sowohl mit Augustinus als auch mit Descartes gemeinsam hat, weist hin G.Rombold, a.a.O. S.31 ff und 107 ff. Vgl. ferner G.Krüger: Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: "Freiheit und Weltverwaltung", Freiburg/München 1958, S.11-69.

4) a.a.O., p.25 und p.42.

Gerade an einer Stelle, wo Newman in Anschluß an die Betonung des persönlichen Charakters der Gewissenserfahrung sagt: "Ich bin so wenig instande mit einem anderen Geist zu denken statt mit meinem eigenen, wie mit den Lungen eines anderen zu atmen" (Gr.296), lehnt er jede daraus sich ergebende solipsistische Haltung ab, denn: "in Wirklichkeit lebt der Mensch nicht in der Isolierung, sondern wird überall in der Gemeinschaft von Mitmenschen angetroffen." (Gr.296-97). Er fügt hinzu was als eine negative Formulierung seines Programmes vom realen Denken gelten kann und was immer beachtet werden sollte, wenn es scheint, Newman habe mit einer unwirklichen Konstruktion eine Theorie stützen wollen: "I am not concerned here with abstract questions." (Gr.247).

Der Verfolg dieses *r e a l e n* Denkens, oder die These, daß Newman immer von dem ausgeht, was real, konkret, wirklich gegeben ist, führt uns dagegen auf die richtige Spur: Die fundamentale Tatsache für ihn ist seit seiner Jugendzeit die einleuchtende, selbstverständliche Realität zweier Wesen: Ich und mein Schöpfer (...the thought of two and two only supreme and luminously self-evident beings, myself and my Creator. - Apol.31).¹⁾ Dieser Ausspruch erinnert unverkennbar an Augustins "Deus et anima", und es liegt in der Tat dieselbe religiöse Erfahrung zugrunde. Es gibt im letzten nichts, was sich dazwischen schieben könnte: "Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino." (Soliloquia, I,2,7). Diese Einsicht ist oberstes und allen gemeinsames Denkprinzip und eine religiös-existenzielle Grunderfahrung des Menschen. Der Mensch steht seinem Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüber - solus cum solo. Diese Grunderfahrung ist nicht weiter begründbar, sondern self-evident, wie Newman sagt, so wie die principia per se nota, in denen unser theoretisches Erkennen wurzelt. Und hieraus ergibt sich wiederum als Prinzip der für Augustinus wie für Newman so charakteristische allgemeine Vorrang des intus vor dem foris.²⁾

Das erste Moment dieses Ausgangspunktes ist also dadurch gekennzeichnet, daß ich sicher bin, daß ich existiere: "Um aber von dem aus, was das Gewisseste und Anschaulichste ist, den Anfang zu machen,

1) Newman, der abstrakt-begriffliche Formulierung scheut, sagt nicht *my self*, sondern *myself*, weshalb eine Übersetzung mit "mein Selbst" oder "mein Ich" nicht richtig wäre. *I c h* bin die Person, die vor Gott steht, nicht "mein Ich".

2) Vgl. Söhngen: K.N., Ein Neugestalter august.Relig.phil., S.28.

sage mir vorerst, ob du selbst seiest", sagt Augustinus.¹⁾ Und Newman: "Ich bin mir meiner eigenen Existenz bewußt. ... Es ist ebenso absurd zu behaupten, ich stelle mein Bewußtsein, mein Urteilsvermögen, mein Gedächtnis, meine Empfindungen in Frage, wie zu sagen, daß ich im Zweifel darüber sei, ob ich bin."²⁾ Diese Sicherheit kommt aber nicht von außen, sondern von innen. "I am conscious", man könnte sagen: ich bin mir im Gewissen bewußt, um die Doppelbedeutung dieses Wortes (conscience = Gewissen, consciousness = Bewußtsein) zu vermerken.³⁾

In diesem Selbst-Bewußtwerden im Gewissen erfahren wir zugleich die Realität Gottes als die eines höchsten Herrschers und Richters, heilig, gerecht und mächtig.(Gr.84). Dieser Gott ist keine bloße anima mundi, nicht der ferne Gott der Deisten, nicht die errechnete Entität eines metaphysischen Postulates, sondern er ist Person, Schöpfer, Erhalter und Vollender aller Dinge, ein personaler und gegenwärtiger Gott, eine lebende Person.(Gr.77-92). Von der Gewißheit dieser Gotteserfahrung des Gewissens wird später noch die Rede sein. Hier soll nur die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis im Zusammenhang des inneren Vorrangs im Denken Newmans und Augustins erörtert werden.

Ein Zweifabthes läßt sich festhalten: 1. Es handelt sich bei diesem Akt der Vergewisserung meiner selbst und der Erfahrung Gottes um zwei in der Intention verschiedene, aber zeitlich nicht zu trennende Momente. Wie Max Scheler richtig sieht, bedarf es keines Kausalschlusses vom Gewissen auf Gott, sondern es "präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird."⁴⁾

1) De libero arbitrio II,3,7.

2) "I am conscious of my own existence... It is as absurd to speak of being sceptical of my consciousness, reasoning, memory, sensations, as to say that I am sceptical whether I am." (aus dem Manuskript "Proof of Theism" vom 7.Nov.1879, p.1 und 5, zit. nach der auszugsweisen Veröffentlichung bei Przywara: Ringen der Gegenwart II, S.837 und Rombold, a.a.O., S.33.

3) Damit soll nicht gesagt sein, daß Gewissen mit reflektierendem Bewußtsein gleichzusetzen ist. Den Ursprung des Wortes, die Entfaltung des Begriffes und die Bedeutung von Gewissen siehe bei H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.9 ff. Vgl. zur Geschichte des Gewissensbegriffes: Philippe Dolhaye: Le problème de la conscience morale chez S.Bernard, étudié dans ses Oeuvres dans ses sources. Namur, Louvain, Lille 1957.

4) M.Scheler, a.a.O. S.29.

Die in der Selbsterkenntnis vermittelte Gotteserkenntnis ist nicht ein Schluß von einer empirisch-psychologischen Tatsache auf ein Überempirisches, Transzendentes denn diese Selbsterkenntnis vollzieht sich nur in lumine Dei, wie Augustinus sagt. Es bedarf also keines Überganges zum Licht, sondern wir stehen bereits in den Strahlen des göttlichen Lichtes. Und 2. handelt es sich im Grunde um ein und denselben Ausgangspunkt. Um ihn zu erreichen müssen wir nach Newman "unser Herz fragen und, da es eine persönliche individuelle Angelegenheit ist, unser eigenes Herz, müssen wir unser eigenes Gewissen befragen, ich meine Gott, der darin weilt."¹⁾ So wie Newman vorher sagte: Dies ist sein Ausgangspunkt - "Ich bin mir meiner eigenen Existenz bewußt" - so sagt er an anderer Stelle: "Ich gehe von der Existenz Gottes aus, die mir so gewiß ist wie meine eigene Existenz." (Apol. 217).

Die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis führt uns zu weiteren Gemeinsamkeiten im Denken Newmans und Augustins. Der Vorrang des inneren Weges wird von Newman damit begründet, daß die Außenwelt der Sinne eher von der Abwesenheit als von der erfahrbaren Anwesenheit Gottes spricht.²⁾ "Sehe ich von mir aus auf die Welt der Menschen, so bietet sich mir ein Anblick, der mich mit unsäglichem Trauer erfüllt. Die Welt scheint einfach die große Wahrheit zu leugnen, von der mein ganzes Wesen erfüllt ist, und die Wirkung auf mich ist notwendig nicht weniger verwirrend, als wenn dieselbe Welt meine eigene Existenz leugnete. Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. Wäre nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten." (Apol. 217).

Anders als Newman erkennt Augustinus in der Natur zunächst die Schöpfung eines Schöpfergottes. Im Aufstieg der Memoria-Lehre in den Confessiones wendet er sich auf der Suche nach Gott zuerst den

1) Briefe aus der kath. Zeit seines Lebens, bei Laros Bd. I, S. 170 f.

2) Newman spricht aber auch an anderen Stellen vom Analogiecharakter alles Geschöpflichen; er schließt also den mittelbaren Weg nicht ganz aus, wie nachfolgende Stelle vermuten läßt.

sichtbaren Dingen der Schöpfung zu. Aber er wird von ihnen abgewiesen: Wir sind nicht Gott, den du suchst! (Conf.X,6,9), und zur Selbsteinkkehr und zur Selbstbesinnung gemahnt: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interioribus huius habitabit veritas.* (De ver. rel. XXXIX,72). Daß Augustinus aber eine allgemeine natürliche Gotteserkenntnis durch die Natur mittels der Vernunft annimmt, wird dadurch widerlegt, daß er an gleicher Stelle dem Apostel Paulus (Röm.1,20) entgegenhält: "Warum reden sie (die geschaffenen Dinge) nicht zu allen in der gleichen Sprache? Vielmehr sie reden zu allen, aber die allein verstehen es, die das Vernommene von draußen mit der Wahrheit drinnen zusammenbringen." (*intus cum veritate conferrunt* - Conf.X,6,10). Das Innere übernimmt also die Rolle des Kriteriums. Das Außen wird nach innen gewandt, der *unus ego animus* (Conf.X,7,1) muß sich selbst unmittelbar erfassen und erhält erst so die Möglichkeit einer Gewißheit.

Genau dasselbe Kriterium verwendet Newman. Auch er schließt andere Wege der Gotteserkenntnis nicht aus, wenigstens nicht für andere - (*I am speaking for myself only* - Apol.217)-; aber er zieht seinen, d.h. den augustinischen Weg vor. Drei Hauptwege der natürlichen Gotteserkenntnis führt Newman an: 1. unseren eigenen Geist, 2. die Stimme der Menschheit und 3. den Lauf der Welt, d.h. das menschliche Leben und Handeln. (*Our own minds, the voice of mankind, and the course of the world, that is, of human life and human affairs.* - Gr.295-96). Aus diesen dreien hebt er *e i n e n* Weg hervor, welcher für ihn als einziger in Betracht kommt: "Das autoritativste (*most authoritative*) dieser drei Erkenntnismittel ist, da es in ganz besonderer Weise unser eigen ist, unser eigener Geist, dessen Anleitung uns die Regel gibt, nach der wir prüfen, interpretieren und korrigieren (*test, interpret, and correct*) was uns zum Glauben vorgestellt wird, sei es durch das universelle Zeugnis der Menschheit, oder durch die Geschichte der Gesellschaft und der Welt." (Gr.296).

Neben den aufgezeigten Ähnlichkeiten wird verschiedentlich ein wesentlicher Unterschied behauptet, der in folgendem bestehe: Für Augustinus ist Gott das eigentliche Sein, zugleich die Wahrheit und das Gute (*ipsum esse, ipsa veritas, et ipsa bonitas*), gegenüber

dem alles Geschöpfliche gar nicht eigentlich "ist". Erst durch die *T e i l n a h m e* (*participatio*) können wir in etwa "sein", die Wahrheit erkennen und gut sein. Dies ist der Grund für den augustinischen Gottesbeweis aus der Wahrheit. Während Augustinus in der *Memoria u n m i t t e l b a r* auf Gott trifft, den *Deus in me et supra me*, spricht Newman wiederholt davon, daß die Gotteserfahrung nicht ein unmittelbares Berühren sei, nicht die unmittelbare Stimme Gottes im Gewissen spreche, sondern daß wir nur ein Echo ihrer vernehmen (*reverberations or echoes of an external admonition* - Gr.79). Damit kennzeichnet er eine Verhülltheit und Vorläufigkeit, denen wir hienieden in der Welt der Schatten und Bilder ausgesetzt sind.

Läßt sich dieser Unterschied aufrecht erhalten oder gibt es nicht von beiden Seiten Annäherungen, welche ihn im letzten aufheben? Augustinus spricht von der Teilnahme an der Wahrheit. Die Wahrheit steht nicht unter unserem Geist, da sie ihn nicht als Beurteilungsobjekt gegenübersteht, sie steht ihm auch nicht gleich, da seine Erkenntnis dem Wechsel unterworfen ist, sondern sie steht *ü b e r* uns (*supra mentem nostram* - *De vera relig.*XXX,56). Aus diesem Grunde gibt es auch kein Begreifen (*comprehendere* - Könnte ich Dich begreifen, Du wärest nicht Gott!¹⁾), sondern nur ein Berühren (*attingere*). Es zeigt sich also deutlich, daß auch bei Augustinus die *participatio* nicht ein unmittelbares Schauen Gottes ist und sich also von der *visio beatifica* wesentlich unterscheidet. Teilnahme ist nur ein Berühren, und zwar ist es nur dort möglich, wo Gott berührt werden kann (*attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest.*-*Conf.*X,17,26). Dieses Berühren wird ermöglicht in der Teilhabe an der göttlichen Weisheit (*sapientia* - *Conf.*IX,10,24). Der Mensch ist kraft seiner Ebenbildlichkeit zu Gott so geschaffen, daß er "mit der Spitze seines Wesens" den göttlichen Geist berühren kann (*ut per id quod in eo praececllit, attingat illud, quod cuncta praececllit.* - *De civ. Dei* VIII,cap.4). Ferner wird man Augustinus nicht gerecht, wenn

1) *Si comprehendis, non est Deus.* (*Serm.*52,6,16; vgl.*Serm.*117,3,3). Vgl. Newmans Gebet: "Ich bete Dich an, weil Du so geheimnisvoll und unbegreiflich bist. Wärest Du nicht unbegreiflich, Du wärest nicht Gott. Denn wie kann der Unendliche anders sein als unbegreiflich." (*Med.a.Dev.*, zit.*Chr.*IV,6).

man ihn nur als Erkenntnistheoretiker sieht. Philosophie gilt ihm erst dann etwas, wenn sie nicht nur das Ziel, sondern auch den Weg zu diesem Ziel weist. Wenn wir ihn fragen, wie der Weg aussieht, auf dem wir zu Gott gelangen, dann erhalten wir keine theoretisch-rationale Lösung, wir hören vielmehr eine einfache und klare Forderung: Nisi crederitis, non intelligetis! ¹⁾

Auch für Newman ist Gott ewige Wahrheit, auch ihm wird Gewißheit allein in der Wahrheit Gottes zuteil, a l l e i n durch Ihn. Wir werden ausführlich das Problem der Gewißheitsbegründung zur Sprache bringen. Wenn Newman oben andere Wege mitanführt, dann anderer wegen und der Vollständigkeit halber, denn ihm selbst kann nur e i n Weg interessieren, derjenige, der allein sicher zum Ziele führt. Wenn Newman ferner von Verdecktheit und Verhülltheit spricht, dann darf dies nicht auf die Gewißheit des D a S Gottes, das sich im Gewissen präsentiert, bezogen werden. Denn diese Gewißheit steht ihm so unerschütterlich fest wie die seiner eigenen Existenz (Apol. 217). Newman schließt nur mit e i n - er spricht von der Gotteserfahrung des konkreten Menschen - daß nicht jeder denselben Umfang der Erkenntnis und Gewißheit erreicht, da gemäß den von ihm angenommenen anticipations und dispositiones Steigerung und Verfeinerung ebenso möglich sind wie Verkürzung und Verflachung. ²⁾

Wir sehen weniger tiefe und wesentliche Unterschiede als vielmehr echt augustinische Züge an ganz entscheidenden Punkten im Denken Newmans. Gemeinsam ist beiden, dem Kirchenvater des Altertums und dem Kirchenvater der Neuzeit ³⁾ der Ausgangspunkt und das Ziel ihres Denkens: Gott in der Selbsterfahrung des Menschen. Gemeinsam ist beiden ein reales Denken, das sich an den ganzen Menschen, mit Herz und Wille, wendet, ein Denken, dem es um die Wahrheit geht, die

1) Wir verweisen auf den Unterschied zwischen augustinischen und thomistischen Glaubensbegriff als Voraussetzung der Gotteserkenntnis. Nach der augustinischen Auffassung wird am Glauben primär "die religiös-sittliche Haltung des demütigen Gehorsams betont", - Glaube ist also "sittliche Vorbedingung" - "während Thomas den Glauben als den lehrhaften Inbegriff der Glaubensartikel für die theologische Forschung geltend macht." Glaube ist hier "allererst eine logische oder erkenntnistheoretische Voraussetzung im Sinne aristotelischer Methodenlehre." (Sühngen: Einheit, S.39).

2) Vgl. Lüpplé, a.a.O., S.362 und Przywara in Chr.IV, S.23-29.

3) H.Fries in N.-Stud.I, S.198 und Przywara in N.-Stud.III, S.28-36.

der Glaube besitzt und der Verstand durchdringt. Ähnlich ist ihr Weg auf mancherlei Weise, wie auch verschieden - beides konnte hier nicht erschöpfend behandelt werden.¹⁾ Doch ist die Welt Newmans nicht die des 4. und 5. Jahrhunderts. Er lebt und denkt anders als Augustinus, und es ist nicht zuletzt die Prägung durch englische Mentalität und philosophische Tradition, die einen besonderen Zug in sein Denken brachte. Diesem Gesichtspunkt werden wir uns nun im folgenden zuwenden.

C. Die typisch englische Geistigkeit der Aufklärung als Hintergrund Newmanschen Denkens.

Wie wir schon sagten, ist es nicht unsere Absicht, durch Aufdeckung irgendwelcher Abhängigkeiten die Einmaligkeit und Ursprünglichkeit Newmans in Frage zu stellen. Wir wollen ihn im Gegenteil in seiner ganzen Eigenart sehen, ins Zentrum seines Denkens vorzustoßen versuchen, um von dort her einen Gesamtüberblick zu gewinnen. Dieses reale Denken aber ist letzthin nicht ausschließlich aus den bisher aufgezeigten geistigen Wurzeln zu verstehen, und wir würden uns zurecht den Vorwurf arger Vereinseitigung zuschieben, wollten wir es darauf zu beschränken suchen. So ist es eine weitere Aufgabe, Newman als Engländer zu sehen, besonders in dem Raum, aus dem sein Denken ebenso entscheidende Prägung erfuhr und in dem die Auseinandersetzungen Newmans mit den Strömungen seiner Zeit stattfanden.

Über die Beziehung der englischen Philosophie zu Newman und seine Abhängigkeit von, bzw. seine Kontroversen mit den wichtigsten Philosophen wurde in neuester Zeit ausführlich gearbeitet.²⁾ Wir beschränken uns deshalb darauf, eine Art geistige Hintergrundskizze zu geben, die lediglich unseren Zwecken - das reale Denken betreffend - dient, und nicht den Anspruch erhebt, auch nur eine kurze Übersicht über die englische Philosophie zu geben. Wie sehr Newmans Denken in dieser Geistigkeit beheimatet ist, und wie sehr er sich ein

1) Über das Verhältnis von Glaube und Vernunft siehe unser Kapitel II.

2) G.Rombold: Das Wesen der Person nach J.H.N., Diss., München 1958.

Leben lang damit auseinandersetzt und einzelne Richtungen (Rationalismus und religiösen Liberalismus¹⁾) entschieden bekämpft - dies wird sich im Verlauf der nächsten Kapitel durch die Darstellung selbst, aber auch durch Hinweise aufzeigen lassen.

Die typisch englische Geistigkeit kann unter anderem in einem Grundzug gekennzeichnet werden durch die seit dem Nominalismus des ausgehenden Mittelalters feststellbare Vorliebe der Engländer für das konkret Reale, Individuelle und Praktische. Damit hängt zusammen die enge Verflechtung der englischen Philosophie mit der politischen, soziologischen und religiösen Entwicklung des Landes. Im Schritt vom Wissen zum Tun, von der bloßen Erkenntnis zur praktischen Bewältigung der Wirklichkeit, zeichnet sich auch deutlich die Grenze zum Mittelalter ab. Entscheidend beeinflußt wird dieser Umschwung in England durch Francis Bacon, der in seinem "Novum Organon Scientiarum" (1620) von der Contemplatio fordert, daß sie sich ständig vor der Operatio zu verantworten und zu erproben habe.²⁾ Das Wissen erfährt seine letzte Beglaubigung in der Macht zu wirken, andernfalls es sich als nichtig und unwahr erweist. Bereits bei Bacon finden wir - im Hinblick auf Newmans reales Denken - eine Quelle, die sich verglichen mit der griechischen Einstellung als eine Umkehrung der Werte zeigt: Im Primat des Tuns vor dem Wissen, des Konkreten vor dem Abstrakten, des Wirkens vor dem Betrachten.³⁾

Gewiß lebt in England auch anderer Geist, ganz entgegengesetzter Richtung wie etwa in der platonischen Schule von Cambridge und ihren Hauptvertretern Ralph Cudworth und Henry More. Aber der charakteristische Zug des Interesses für den Menschen und die ihn umgebende Wirklichkeit bleibt dominant, und zwar für die Zeit der englischen Aufklärung als großer Tradition englischer Philosophie

-
- 1) "Rationalism is the great evil of the day." (Apol.37). Was Newman unter Liberalismus versteht und was er daran bekämpft, sagt er Apol.233.
 - 2) "Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est." (Novum Organon I,3).
 - 3) Vgl. dagegen, was Plotin lehrt: Die echte Eudaimonia liegt nicht im Handeln, sondern im Schauen, nicht im Wirken nach außen, sondern in der inneren Haltung und Zuständlichkeit der Seele. Mehr noch: Für Plotin ist das Handeln unentfaltete Schau. Vgl. Ennead. I,5,10 und Ennead. IV,4, 43 und 44.

ebenso wie für das Jahrhundert Newmans, das wesentlich von dieser Vergangenheit lebte.

Wenn man nach den Grundkräften der englischen Geistigkeit fragt, so liegt es nahe, an den Nominalismus des englischen Franziskaners Wilhem von Ockham zu denken, hier besonders deshalb, weil Newmans Konzeption des realen Denkens mit seiner Vorliebe für das real und dessen Gegenüberstellung mit dem notional einerseits als "typisch englisch", andererseits als "nominalistischer Tendenzen verdächtig" bezeichnet wurde.

Unverkennbar wirkte der Nominalismus¹⁾ in der Philosophie der Neuzeit entscheidend weiter. Der metaphysische, erkenntnistheoretische und ethische Individualismus tritt seit Ockham immer mächtiger hervor. Besonders in England lassen sich die damals zur Herrschaft gelangten Richtungen des Psychologismus, Empirismus und Positivismus fast direkt auf nominalistische Anfänge zurückführen.²⁾ Die englische Geistigkeit stellte anscheinend einen besonders geeigneten Nährboden für deren Entstehung dar, da mit der schon erwähnten Vorliebe für das Reale und Singuläre kein ausgleichender und ergänzender Gegenpol vorhanden schien.

Was bei einer nicht unbeträchtlichen Zahl englischer Philosophen als charakteristische Folge dieser Grundrichtung anzusehen ist, braucht noch keineswegs typisch für das gesamte englische Denken zu sein. Wir sprechen von einer "typisch englischen Geistigkeit" nicht im Hinblick auf den Nominalismus, sondern als einer eigentümlichen Prägung des Denkens Newmans. Unter drei Aspekten ver-

1) Die Anfänge liegen wohl schon in "De Categoriis" des Aristoteles beschlossen: Die Einzeldinge als wahre, erste Substanzen können nie Prädikat eines Urteils sein (res non praedicatur). Da die Universalien aber wesentlich zum Urteil gehören, schloß Marcius Capella, daß sie nur als Zeichen oder Sammelnamen für eine Mannigfaltigkeit von Substanzen zu gelten haben. Roscellin hob dann scharf hervor, daß nur die individuellen Einzeldinge als Substanzen (d.h. als wahrhaft wirklich) anzusehen seien. Da die Individuen nur in der sinnlichen Wirklichkeit gegeben und zu erkennen sind, folgt dem Nominalismus der Sensualismus auf dem Fuße. Vgl. A.Dempf: Der Nominalismus Wilhelm von Ockhams, in: Metaphysik des Mittelalters, München/Berlin 1930, S.144-54; ferner Windelband-Heimsoeth: Lehrbuch d.Gesch.d.Philos., Tübingen 1957, S.253 f; ferner A.Läpple, a.a.O., S.47 und G.Krüger: Grundfragen der Philosophie, S.173-77.

2)Vgl. F.J.v.Rintelen: Dämonie des Willens, Mainz 1947, S.66 ff.

suchen wir die wichtigsten Punkte herauszugreifen, die unter den Nachwirkungen des Nominalismus die englische Aufklärungsphilosophie bestimmten und zugleich die Probleme markieren, die Newman vorfand und mit denen er sich auseinanderzusetzen hatte.

1. Die Trennung von Glauben und Wissen.

Zu Beginn der Aufklärung zeigt sich mit der Ausbreitung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und experimentellen Forschung eine äußerst folgenreiche und schwerwiegende Grenzziehung ab, die bis heute ihre unabsehbaren Konsequenzen hat: die der Trennung des Glaubens vom Wissen, der Welt der Offenbarung und des Jenseits von der Welt der erfahrbaren Wirklichkeit.

Das 17. Jahrhundert orientierte sich vorwiegend an Descartes "Discours de la méthode", an Bacons "Novum Organon" und an Hobbes "De Cive". Die Lehre des Letzteren, Thomas Hobbes, ist ein äußerst konsequent durchdachtes System des Nominalismus, Naturalismus und Materialismus. Alles substantiell Wirkliche besteht nach ihm aus Körpern - dies ist das einzig Reale, denn die Begriffe sind nur "leere Hülzen". Mit diesem Realen hat sich auch die Wissenschaft zu befassen. Den Zugang zur Weltordnung gewinnen wir allein durch das mechanisch-kausale Denken, d.h. wir erkennen nur soviel wie wir im Zusammenhang von Ursache und Wirkung fassen. "Gegenstand der Philosophie ist jeglicher Körper, dessen Erzeugung wir begrifflich erfassen und den wir mit Rücksicht hierauf mit anderen Körpern vergleichen können." (De Corpore I, §8). Alles also, was nicht durch Entstehung zu erkennen ist und durch eine genetische Definition gedacht werden kann (wie z.B. eine immaterielle Seele, die Lehre von den göttlichen Attributen) kann niemals in den Bereich der Philosophie gehören.¹⁾

Nach Francis Bacon gehören Wissenschaft (Philosophie) und Glauben ebenso völlig verschiedenen Dimensionen an, die einander

1) Vgl. C.v.Brockdorff: Die englische Aufklärungsphilosophie, München 1924, S.42.

weder begegnen noch widerstreiten können.¹⁾ Die empirische Erkenntnistheorie soll deshalb ein für alle mal das tragfähige Fundament des ganzen Wissenschaftsgebäudes sein, mit dem wir das Universum des natürlichen Daseins erkenntnismäßig bewältigen können. Die göttlichen Mysterien aber, die theologia sacra, können nicht gewußt und philosophisch begriffen, sondern nur geglaubt und schweigend verehrt werden.²⁾

Diese Selbstbescheidung des Wissens trägt den Schein der größeren Demut an sich. Es sieht so aus, als ob der Weg zum Glauben gerade erst eröffnet und gesichert würde, indem der Bereich der Vernunft eingeschränkt wird, wie es später Kant ausgesprochen hat. In Wahrheit aber geschieht diese radikale Scheidung nur dazu, um diese neugewonnene Welt mit der Macht des Wissens umso fester in Besitz zu nehmen, nachdem die aufgestockte, übernatürliche Welt der Offenbarung dem Wagnis des Glaubens überantwortet wurde.³⁾ Man glaubte entdeckt zu haben, daß nicht nur das ganze Weltall more geometrico gestaltet, sondern auch der Mensch solcher Betrachtungsweise zugänglich sei. Auch er erschien nur mechanisch-kausaler Gesetzlichkeit unterworfen zu sein, und sein Handeln bestimmbar nach seinen Leidenschaften und egoistischen Machtsüchten.

-
- 1) Auch Newman ist für eine konsequente Trennung, soweit es sich um das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie handelt, nicht aber in der Zuordnung von Vernunft und Glauben. In der Dubliner Vorlesung über "Christianity and physical science" sagt er: "Nach dem also, was wir bisher ausführten, kann es zwischen Naturwissenschaft und Theologie keine Berührungspunkte geben, die beiden pflegen keinen gegenseitigen Austausch, sie haben keinen Grund zu Differenz oder Übereinstimmung, zu Mißgunst oder Sympathie. Genausowenig wie man sagen kann, daß Wahrheiten auf musikalischem Gebiet den Lehren der Baukunst zuwiderlaufen..." (Chr.u.W., S.39). Newman wehrt sich also nicht gegen eine Grenzziehung, sondern im folgenden nur gegen einen gegenseitigen Grenzüberschreitung. Vgl. ebd. S.28 - 66, ferner unser Kapitel über die Vorgriffe des Erkennens.
- 2) Francis Bacon: De augmentis scientiarum, Lib.IX, cap.1; vgl. ferner E.Cassirer, a.a.O., S.37.
- 3) Vgl. A.Läpple, a.a.O., S.55.

2. Allgemeine Tendenz vom Objektiven zum Subjektiven.

Mit der Renaissance, dem Humanismus und der Reformation verbunden und davon ausgehend zeichnet sich ferner eine Tendenz ab, die eine allgemeine Verlagerung des Interesses vom Objektiven zum Subjektiven erkennen läßt. Betrachten wir die abendländische Philosophie von ihren Anfängen bei den Griechen bis zum Ausgang des Mittelalters, so entdecken wir längst vorher eine solche Tendenz, vom Primat der Idee und des Allgemeinen in der griechischen Philosophie zu einer neuen Sicht des Menschen und der Welt in der christlichen Botschaft und weiter zu einem christlichen Personalismus bei Augustinus bis zum religiösen Individualismus und Subjektivismus am Ende des Mittelalters. Bestimmend aber blieb für die ganze Zeit, und dies macht den wesentlichen Unterschied aus, der unbedingte Vorrang des Metaphysischen, des Allgemeingültigen, Wesenhaften. Was aber jetzt charakteristisch wird, ist eine konsequente Abkehr von der Seinsmetaphysik des Mittelalters und eine Wende zum autonom gewordenen Subjekt, ein Übergang von der Metaphysik zur Psychologie, vom Theozentrismus des Mittelalters zum Anthropozentrismus der Neuzeit.¹⁾

Anstelle der metaphysischen Problemstellung trat die psychologische. Die Welt wird nun nicht mehr vorwiegend als creatura Dei, sondern als regnum hominis gesehen, nicht mehr als in der Schöpfungsordnung Gottes gehalten, sondern eigenmächtig nach chemisch-physikalischen Gesetzen verlaufend. In dieser Welt sieht sich der Mensch nun selbst in den Mittelpunkt der Fragestellung gerückt. Dies trifft keineswegs ausschließlich nur für England zu, aber in der englischen Philosophie wird die Psychologie als erkenntnistheoretischer Ansatz besonders bevorzugt.²⁾

1) Thomas Hobbes, John Locke und David Hume sind als Vertreter dieser a-metaphysischen philosophischen Systeme zu nennen. Daneben gibt es, wie schon gesagt, auch machtvolle Vertreter einer metaphysischen Richtung (neben der Schule von Cambridge besonders George Berkeley, Anthony Shaftesbury, Francis Hutcheson und Joseph Butler), die aber keineswegs einheitliche, sondern bald intuitive, bald ästhetische, bald emotionale oder auch religiöse Züge trägt. Vgl. dazu Läßle, a.a.O., S.63.

2) Vgl. die bezeichnenden Titel: Locke: An Essay concerning Human Understanding. Berkeley: Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. Hume: Inquiry concerning Human Understanding. (Sperrung vom Vf.).

Die Akzentverschiebung wird deutlich bei der Betrachtung des Verhältnisses Gott und Mensch. Die theozentrische Lösung sieht Gott als die absolute Wirklichkeit, als den Herrn, und darum ist "Gott anhängen" mein Heil. Die anthropozentrische Lösung dagegen lautet: Ich brauche ein Heil, und darum muß es einen Gott geben. Steht dort Dienst im Vordergrund, so hier Heil. "Die extreme Verschlossenheit im Ich kann eben keinen anderen Weg finden als diesen Weg des voluntaristischen Postulates."¹⁾

3. Die Natur- oder Vernunftreligion des Deismus.

Die gewaltigen kirchlichen und weltlichen, religiösen und philosophischen Gegensätze fanden einen gewissen Ausgleich in der allen gemeinsamen Überzeugung von der Untrüglichkeit, Allgemeinheit und Sieghaftigkeit der Vernunft. Man suchte eine, in allen Religionen, Konfessionen und Sekten enthaltene Wahrheit, und man fand sie im Prinzip der Vernunftautorität und in der Konzeption einer natürlichen oder vernünftigen Religion. Newman spricht von einer wütenden Herrschaft der Vernunft im "Zeitalter der Beweise" und von einer "Zeit erkalteter Liebe" (Phil.159). Hier liegen die Anfänge des religiösen Liberalismus und Rationalismus, den Newman zeitlebens bekämpfte.

Der kirchlichen Offenbarungsreligion gegenüber stehen verschiedene Richtungen, die in vielerlei Überschneidungen und Schattierungen folgende Möglichkeiten des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung vertreten:

(a) Die natürliche Religion steht nach Herbert von Cherbury als Vernunftreligion am Anfang und zugleich am Ende der Offenbarungsreligion. Am Anfang, weil sie deren Begründungsstufe ist und durch den natürlichen, eingeborenen, allen Menschen gemeinsamen Instinkt²⁾ zu einem consensus omnium führt; am Ende, weil

-
- 1) Przywara: Religionsbegründung, S.270, wo er diese Unterscheidung zwischen der Patristik-Scholastik und den Kerngedanken der Pensées Pascals macht. Vgl. auch Scheler: Vom Ewigen im Menschen, S.241, wo er bezüglich der Verlagerung von Heilswahrheit zur Heils-Gewißheit sagt, daß Luther für die Religion dasselbe getan habe, was Descartes für die Philosophie tat.
- 2) Nach Herbert v.Ch. ist der natürliche Instinkt Inbegriff praktischer, angeborener Lehren (innate practical principles).

sie, da einleuchtend und beweisbar, die Krönung und den Abschluß der menschlichen Erkenntnis sowie die Norm und den Maßstab der Offenbarungsreligion bildet.¹⁾

(b) Die Übereinstimmung von Vernunft- und Offenbarungsreligion lehrt Locke²⁾, mit dem sich Newman besonders beschäftigte. Die Offenbarung kann nach ihm wohl Über-, aber nie Widervernünftiges lehren, und das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist unter doppeltem Aspekt zu sehen: 1. Vernunft = natürliche Offenbarung. Gott ist die Quelle aller Erkenntnis, die zu einem gewissen Maße in den Bereich unserer natürlichen Fähigkeiten (natural faculties) gelegt wird. 2. Offenbarung = natürliche Vernunft, erweitert durch eine neue Reihe von Gott unmittelbar mitgeteilter Entdeckungen. Ihre Wahrheit bekräftigt die Vernunft durch das Zeugnis und die Beweise, die sie dafür vorbringt, daß sie von Gott kommen.³⁾ Mit Locke stimmen hierin Cumberland und die Vertreter der Schule von Cambridge überein. Es kann und darf nach ihnen keinen blinden Glauben geben, der sich der Prüfung und der Rechtfertigung der Vernunft entzieht. Die Vernunft entdeckt, was natürlich ist, sie empfängt, was übernatürlich ist. (John Smith). Zwischen Wahrheit und Vernunft besteht ein unauflösliches Bündnis: To go against Reason is to go against God. (Whichcote).

(d) Der dritte Aspekt des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung stuft sich nach Verschärfungen, die sich mit den Namen Toland, Collins, und Tindal⁴⁾ verbinden lassen, die hier zu erwähnen aber nicht der Ort ist.

In der Frage nach der Begründung des Sittlichen zeigen sich ebenso keine einheitlichen Momente: Fundament und Orientierung sittlichen Handelns sind nicht der positiv gesetzte Wille Gottes und die übernatürliche Offenbarungsordnung. Die Begründung geschieht vielmehr aus der Innenwelt des autonom gewordenen Menschen,

1) Vgl. dagegen die Auffassung Newmans von der natürlichen Religion in der Grammar pp.295-313.

2) In seinem Buch: On the reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures. (1695).

3) Locke: Philosophical Works, London 1954, Vol. IV, 19 §4. Vgl. Gr. p. 123 und unseren Abschnitt über die Gewißheitsbegründung.

4) Vgl. J. Toland: Christianity not Mysterious. (1696); ferner J. A. Collins: Discourse of Free-Thinking. (1713); und M. Tindal: Christianity as old as the Creation. (1730).

aus den "angeborenen Ideen" und dem "moral sense" als einer natürlichen Anlage in jedem Menschen. Diesem moral sense, der ein Zentralbegriff der englischen Ethik wird¹⁾, fehlt vor allem der Verpflichtungscharakter von Person zu Person, der das Gewissen kennzeichnet, wie es von Newman aufgefaßt wird. Nachdrücklich wehrt sich Newman dagegen, daß das Gewissen "etwas am Menschen" sei, und nicht als wesensmäßig die Person konstituierend gesehen werde. (Gr.81-88). Gerade in dieser Säkularisierung des Gewissens sieht er die Gewohnheitssünde (besetting sin) seiner Zeit: "Das Gewissen droht zu dem zu werden, was man moral sense nennt; das Gebot der Pflicht wird zu einer Art Geschmack; die Sünde ist nicht mehr eine Beleidigung Gottes, sondern eine Beleidigung der menschlichen Natur." (Idea 165).

Wir versuchten mit dieser in flüchtigen Strichen gegebenen Skizze die geistige Atmosphäre und die Problemstellung anzugeben, soweit sie als Hintergrund für die Geisteshaltung und philosophische Grundposition Newmans in Frage kommen. Im Wesentlichen wurden aber alle Probleme genannt (sowohl ihrer Herkunft als auch ihrer Auswirkung nach²⁾), wie sie Newman vorfand, und wie sie in den folgenden Kapiteln zur Sprache kommen.

-
- 1) Gemeinsam ist der Begriff des moral sense fast allen Richtungen; inhaltlich aber, vor allem in der Frage seiner Beziehung bzw. Identität zum Gewissen, zeigt es sich, daß viele variierende und z.T. sich bekämpfende Auffassungen bestehen.
 - 2) Details mögen den ausführlichen Einzeluntersuchungen entnommen werden: Fries: Die Religionsphilosophie Newmans, S.19-44 und S.64-67; Läßle: Der Einzelne in der Kirche, S.57-82 (Die Gewissenslehre in der englischen Philosophie) und S.266-338 (Der moral sense und das Gewissen bei Newman); Rombold: Das Wesen der Person nach J.H.N., S.16-102 (Newmans Auseinandersetzung mit der englischen Philosophie).

II. Die Lehre vom realen Denken in der sachlichen Begründung

der Grammar of Assent.

Die vorzüglichste wenn auch nicht ausschließliche Quelle der Lehre vom realen Denken ist Newmans literarisches Schmerzenskind: der "Essay in Aid of a Grammar of Assent" (erstmalig im Februar 1870 erschienen), und zwar deshalb, weil sie gewissermaßen den Versuch einer systematischen Zusammenfassung bietet. Der ungewöhnlich vorsichtig formulierte Titel (Essay - "because it is an analytical inquiry. A Grammar ought to be synthetical"¹⁾) weist darauf hin, daß das Werk äußerlich zwar abgeschlossen, "zu Ende gebracht, aber nicht tatsächlich vollendet"²⁾ ist.

Wir beabsichtigen einerseits möglichst auf eine Darstellung des Gedankenaufbaues und Inhaltes der Grammar zu verzichten, und beschränken uns deshalb auf wenige charakteristische Grundgedanken. Andererseits aber sollten die zu erörternden Begriffe im Ganzen der Realizing-Lehre verstanden werden können. Um beides zu ermöglichen, fügen wir nach einer Bemühung um das Verständnis des Wortes real zwei Begriffsübersichten ein, die in Stichworten kurz über Erfassung, Zustimmung und Folgerung im Einzelnen und in Entsprechungen orientieren und die nachfolgenden Analysen vorbereiten.

Ein Wort der Rechtfertigung bedarf die scheinbare Trennung von real und to realize (in Kapitel II und III), die tatsächlich keine andere ist als die des Adjektivs vom Verb. Das Wort to realize selbst steht bei Newman selten in dem von uns gebrauchten, sondern fast immer im üblichen Sinne von veranschaulichen, konkret umsetzen, sich vorstellen - wovon noch zu sprechen sein wird. Für uns aber ist es der Schlüssel zum Verständnis des real: "daß der Mensch die Wahrheit erfasse, daß er sie nicht nur erkenne und ein-

1) Letter to Canon Walker vom 8. April 1870, vgl. Boeckraad, p. 191.

2) Ward II, p. 266. Über die mannigfachen Schwierigkeiten bei der Entstehung und die Gründe der abschließenden Gestaltung gibt Newman selbst in einer Anzahl von Briefen Aufklärung. Vgl. N.-Stud. II, S. 165 ff und Läßle, a.a.O., S. 148 ff.

sehe, nicht nur von ihr wisse, sondern sie in seinem eigenen Sein erfahre, daß er sie in Beziehung zu seinem eigenen Leben sehe, ja daß ihm die Wahrheit so aufgehe, daß sie sein Leben ändert." Deshalb ist to realize nicht vom real der realen Erfassung und realen Zustimmung zu trennen und ist nicht so sehr deren Konsequenz als deren Voraussetzung. Diese Konsequenz aus dem Wahrheitserleben zu ziehen, das Leben dann tatsächlich zu ändern, ist erst die Folgerung aus dem rechten Realisieren. Unser vorliegender Abschnitt befaßt sich also mit real und to realize, insofern sie die Grundbegriffe des realen Denkens bilden. Im darauf folgenden Kapitel III wird uns to realize wieder begegnen, insofern sich aus ihm ethisch-philosophische Folgerungen ergeben.

A. Das Verständnis des Grundbegriffes "real".

Der Zugang zum Verständnis des Adjektivs real führt wie bereits angedeutet über das Verbum to realize. Wenn deshalb aufgezeigt werden soll, welche Bedeutung einem Satze wie: "Eine Erfassung ist real." in der Gegenüberstellung zu einer bloß begrifflichen Erfassung zukommen soll, haben wir zunächst den Bedeutungsgehalt von realize zu ermitteln.

Sehr aufschlußreich für unsere Frage ist eine Auseinandersetzung, die in Frankreich um die Bedeutungsentwicklung von réaliser stattfand, provoziert durch das Bemühen Henri Bremonds von der Académie française, Verwendung und Bedeutungsgehalt des englischen realize ins Französische zu übernehmen.¹⁾ Wenn wir darauf kurz eingehen wollen, so hat dies noch einen besonderen Grund. Bremond ist Biograph Newmans, und sein Verständnis von realize leitet sich aus dem Studium der Werke Newmans her. Ferner versucht Bremond in dieser öffentlich geführten Auseinandersetzung zugleich einem "räsonierenden Rationalismus" seines Kontrahenten entgegenzutreten. Dieser, Paul Souday, bestand darauf, daß an der rein praktischen, materiellen Bedeutung von réaliser festgehalten werde, und es nicht zugleich anstelle von concevoir, se représenter, imaginer, en entre frappé, saisi verwendet werde. Auf der anderen

1) Wir folgen dabei einer sehr eingehenden Untersuchung von Hermann Platz in: Der grammatische Unterricht in den neueren Sprachen, (Rheinische Beiträge zur Durchführung der Schulreform in den neueren Sprachen, Heft 4/5), Bonn 1931, S.35-48.

Seite stellt sich Bremond gegen einen ganz anderen Mißbrauch: "Wer réaliser sagt, wo es sich nur um ein einfaches Urteil oder um eine Behauptung handelt, begibt eine impropriété... Er verspricht das Reale und gibt nur das Wahre." (S.47). Realisierende Erfahrung wird also noch weiter eingeschränkt. Man kann eigentlich von ihr in der bloß intellektuellen Sphäre nicht sprechen, da es nicht bedeutet ein Objekt zu verstehen, sondern prendre un contact personnel, s'unir à l'objet. Und dies letztere réaliser eines Objekts, das sich in etwa dem Zugriff des Verstandes entzieht und doch von uns in Besitz genommen werden will, ist die Bedeutung zugleich von realize, wie Bremond sie von Newman übernimmt. Bremond wählt das Beispiel: "Die Wahrheit, daß Gott in uns ist (la présence divine en nous)". Etwas anderes sei es, sie zu bejahen, Gewißheit davon zu haben, und etwas anderes sei es, mit ganzer Seele zustimmen, sie sich wirklich aneignen. So grundverschiedene Dinge könne man unmöglich mit einem und demselben Wort bezeichnen. "Réaliser heißt liebend sich verbinden im tiefsten Sinne des Wortes. Heißt sich das Wirkliche gegenwärtig machen in allem, was es Konkretes, Ursprüngliches, Auszeichnendes, Unsagbares, wirklich Einzigartiges und in sich Bestehendes hat." (S.47).

Zweifellos hat Bremond den innersten Kern der Bedeutung von realize bei Newman getroffen, wie unsere Arbeit noch zeigen wird. Er hat damit die Bedeutung des Wortes erfaßt, die den Sachverhalt oder besser die Haltung trifft, wozu Newman durch eine fortschreitende Vertiefung des Bedeutungsinhaltes führen will. Gibt das Oxford Dictionary den Sinn von to realize mit den Umschreibungen wieder: to conceive or to think of as real, to apprehend with the clearness or detail of reality, to understand or grasp clearly - so sind das alles Bedeutungen, die dem entsprechenden Gebrauch von real parallel laufen. Welcher "Gegenstand" aber am Ende dem Aktus des to realize gegeben werden wird, läßt sich nach den Ausführungen über das réaliser jetzt schon vorwegnehmen: es ist personal-geistige Wirklichkeit Gottes und des anderen Menschen. Entsprechend ist das Prädikat real und überhaupt der Realitätsbegriff zu verstehen.

Zunächst aber verwendet Newman - dem englischen Sprachgebrauch gemäß - real für vorwiegend anschauliche, bemerkbare, materiell handgreifliche Realität. Und to realize heißt angewandt auf Gedanken

und Erkenntnisse, daß man sie veranschaulicht, sich vorstellt, füllt und sie auf das Konkrete bezieht. Auch bei Newman steht real für anschaulich, lebensnahe, lebendig, mich beeindruckend und betreffend, persönlich, individuell, konkret, tatsächlich und wahrhaft, sinnvoll. In einer Predigt über "Unreal Words" (P.a.Pl.S. V,34) stellt er fest, daß die Menschen so viele Worte ohne Sinn gebrauchen (words without meaning = unreal words), daß sie an den Dingen vorbeireden (taking shadows for things - lifeless sounds whether of pipe or harp), und er setzt sich dafür ein, die Worte wieder mit Sinn zu erfüllen. Unreal (= no relation to reality - Idea, Preface XXXVI) ist also einfach gleichbedeutend mit sinnlos, wesenlos.

Der gegensätzliche Begriff aber, der die ganze Grammar mit durchzieht, ist nicht unreal, sondern notional. Real, d.h. konkret-ganzheitlich; notional, d.h. begrifflich-abstrakt. Wir werden uns noch ausführlich mit der realen und der begrifflichen Erfassung von Sätzen und der realen und begrifflichen Zustimmung zu ihnen zu befassen haben.

Newman verbirgt seine Vorliebe zum real nicht, und über ganze Kapitel der Grammar hinweg bleibt das Gefühl, daß er das notional fast bis zum Gespenst aushungert. Durch diese scharfe Gegenüberstellung des Begrifflichen und Realen hat sich Newman den häufigen Vorwurf zugezogen: sie sei nicht ohne nominalistischen Beigeschmack¹⁾ obwohl Theodor Haecker es für verfehlt hält, "die Unterscheidung Newmans zwischen realer und begrifflicher Erfassung in Beziehung zum Nominalismus und den mit ihm zusammenhängenden Streitfragen zu bringen." Freilich muß er an gleicher Stelle auch zugeben, "daß mehrere Stellen in diesem Buch für die (wesentlich unhaltbare) nominalistische These zu reden scheinen als für die volle Einsicht in das wahre Wesen und die Seinsart der allgemeinen Begriffe und Gegenstände."²⁾

1) Söhngen: K.N., Ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie, S.32.

2) Im Nachwort zur Übersetzung der Grammar, S.431. Vgl. den Artikel von H.F.Davis: Newman on Educational Method, in: The Dublin Review, Winter 1956, p.112: "Newman was not a Nominalist, but without an effort to fit them (the abstract and universal) into our concrete world, they remain little more than empty words or phrases..."

Es wird jedoch zu wenig beachtet, daß Newman, der ganz dem Essay entsprechend eine Kritik und Weiterführung seines offen gebliebenen Versuches erwartete, das Verhältnis beider Erfassungen nicht in diesem strengen, 'unversöhnlichen' Gegenüber stehen läßt. "Jede Art hat ihre eigene Vorzüglichkeit und Zweckmäßigkeit, und jede ihre eigene Unvollkommenheit. Begrifflich erfassen heißt hohl sein, aber Geistesumfang haben, real erfassen heißt tief, aber beschränkt sein... Ohne die Erfassung von Begriffen würden wir für immer in einem kleinen Kreis von Wissen umhergehen; ohne einen festen Halt an den Dingen würden wir uns aber in vage Spekulationen verlieren."(Gr.27-28). Nicht "entweder - oder" charakterisiert also das Verhältnis, sondern "sowohl - als auch". "Real als real schließt das notional nicht aus, sondern setzt es voraus und schließt es ein, so daß das notional sowohl am Anfang steht, als das zu realisierende (realizing), als auch am Ende, als das in Begriffe zerlegte real."¹⁾ Dazu wird jedoch unter dem Gesichtspunkt von "Bild und Begriff" noch mehr zu sagen sein.

Newman versteht real und realize weit über den üblichen Gebrauch hinaus. "So real für Newman - er müßte kein Engländer sein - das Empirische und konkret Gegebene war, ungleich mehr gilt ihm - und das kennzeichnet seinen christlichen Platonismus - die Realität des Unsichtbaren mitten in der sichtbaren Gestalt."²⁾ Newman gebraucht reality vorwiegend für die Gegenstände des Glaubens und die Gegenstände der unsichtbaren - für Newman wie für Clemens und Origenes deshalb realen - Welt. Realisieren heißt verbindlich machen, sich selbst in diesem Begriff realisieren, oder religiös gesprochen: Gott begegnen und von ihm das Sein neu empfangen. Das reale Denken geht vom ganzheitlichen Subjekt aus und strebt zur Fülle des Objekts, das (nach Kierkegaard) eigentlich gar nicht Objekt werden kann, weil es Person ist. Die reale Erfahrung Gottes als höchste Realität geschieht im realen Organ, dem Gewissen.

Bei Newman klingen also alle Variationen und Beziehungen des real an: die englische Vorliebe für die im Tun und durch das Tun wachsende Erkenntnis und das Mißtrauen gegen das notional; die

1) Przywara in Chr.IV, S.46.

2) Fries in N.-Stud.I, S.33.

(ebenso englische) Neigung zur übersteigerten platonischen Ideenhaftigkeit des Realen, die bis zur Verflüchtigung des Diesseits gehen kann; die (wieder englische) scharfe Betonung der Grenzen des Bewußtseins in der sich selbst ungewissen eigenen Realität. Daraus erwächst die Gefahr eines Solipsismus. Aber in diesem "Myself and my Creator" Newmans liegt auch der existenzielle Ernst des augustinischen "Deus et anima". Das realizable wird zur Forderung des Sich-selbst-Realisierens im Sinne einer dynamischen Verwirklichung. Es klingt auch an das von Clemens und Augustinus vorgezeichnete Erkennen, das nicht ohne Leben und Liebe, und das Leben, das nicht ohne Erkennen sein kann.

Ob Newman aus bereits vorhandenen Quellen schöpft, ob er in der Auseinandersetzung mit der empiristischen Philosophie einerseits und einem impersonalistischen Idealismus anderseits ringt und dieses Ringen Spuren hinterläßt, immer ist doch Newman selbst, der das Wort prägt und in den Sinnzusammenhang stellt. Und wir versuchten zu zeigen, welche verschiedene, sich fast ausschließende Bedeutungen das real dabei annimmt. Es wird im folgenden unsere Aufgabe sein, den Zugang zu den Realitäten zur Darstellung zu bringen, auf die es Newman im letzten ankommt.

B. Schematische Gegenüberstellung.

1. Erfassung (apprehension)

Erfassung ist der begleitende Umstand der Zustimmung oder einfach das Verständnis (intelligent acceptance) der Idee oder Tatsache, die ein Satz kund tut. M.a.W.: Erfassen heißt, den Gliedern eines Satzes einen Sinn beilegen. Sie richtet sich auf verschiedene Objekte

entweder auf
Gattungsnamen, Abstraktes, All-
gemeines oder Nichtexistierendes
in begrifflichen Sätzen.

Entspr.Erfassung: begrifflich
(notional apprehension)

= Erfassung von Begriffen,
allgemeinen Wesenheiten und
Wesenssachverhalten, die vom
Konkreten und Individuellen
absehen.

Vergleichende Tätigkeit des
Intellekts, vom Besonderen
zum Allgemeinen steigend, zum
Abstrakten und Begrifflichen,
vom Bild zum

B e g r i f f

umso vollkommener,
je abstrakter.

Vorteil und Mangel:

"Geistesumfang haben, aber
hohl sein."

Prinzip des Fortschrittes

Begleitender Umstand der
begrifflichen Zustimmung.

oder auf
Eigennamen, Dinge außer uns,
Einheiten und Individuelles
in realen Sätzen.

Entspr.Erfassung: real
(real apprehension)

= Erfassung des außer uns
existierenden Realen, Indivi-
duellen, Tatsächlichen. Erfas-
sung der Attribute und der Kon-
kreten einmaligen Gestalt.

Im religiösen Bereich:
Organ: G e w i s s e n.

Die Gegenstände der Erfassung
bleiben fortbestehen als

B i l d

umso vollkommener,
je näher der Wirklichkeit.

Vorteil und Mangel:

"Tief, aber beschränkt sein."

Prinzip des Konservativen

Begleitender Umstand der
realen Zustimmung.

2. Folgerung (inference) - Zustimmung (assent).

Die formal-logische Folgerung
(formal inference)

führt zur

b e g r i f f l i c h e n
Zustimmung (notional assent)

angesprochen wird der
Intellekt.

Die begriffliche Zustimmung
bleibt gegenüber den Lebens-
entscheidungen neutral und
dem persönlichen Schicksal
gegenüber indifferent.

Charakteristika:

Klare Begriffe als Mittel die
Wahrheit im Urteil zu erreichen.

Typen: Grammatiker, Theoretiker.

Glaubensbereich: Theologie.

Die formlose, reale Folgerung
(informal inference)

Organ: Folgerungssinn
(illative sense)

führt zur

r e a l e n Zustimmung
(real assent)

als reflektierte Zustimmung
(=Zustimmung zur Zustimmung eines
Satzes als wahr) zur Gewißheit
führend;

angesprochen werden das Herz und
alle Kräfte des Menschen.

Aus der realen Zustimmung erwächst
die Kraft zum Handeln, Leiden und
zu Opfer.

Einbeschlossen ist die persönliche
Erfahrung des einzelnen Menschen:

konkret, einmalig, existenziell.

Das real führt zum realize (zu
Konsequenzen im Realisieren).

Real meint:

objektiv: Erfassen und Zustimmen
zu einer Wirklichkeit, der gegen-
über Verantwortung getragen wird.

subjektiv: Erfassen und Zustimmen
mit dem gesamten Vermögen des Men-
schen und der Verpflichtung, Wahr-
heit zu t u n , d.h. das Leben zu
ändern.

Charakteristika:

Das Wort wird der Sache unterge-
ordnet.

Typen: Dichter, Philosophen, Hel-
den, Heilige, Führer und Reformer,
aber auch Fanatiker und Demagogen.

Glaubensbereich: Religion.

C. Bild und Begriff als mögliche Elemente der Erfassung.

Newman nennt, wie aus der Übersicht zu entnehmen ist, zwei Arten von geistiger Tätigkeit beim Akt der Erfassung: die reale (real apprehension) und die begriffliche Erfassung (notional apprehension), deren Merkmale oder Elemente die Bilder (images) einerseits und die Begriffe (notions) andererseits sind (Gr.27). "Beide gebrauchen dieselben Worte, beide haben einen einzigen Ursprung, und doch haben beide in ihren Resultaten nichts gemeinsam." (Gr.27). Unsere Frage ist nun die: Welches Verständnis hat Newman von images und notions, und wie sieht er deren Zuordnung?

Newmans Stellung zum Begriff kennen wir bereits, und es scheint, als ob er ihn nicht in seiner vollen Bedeutung zeige. Es läßt sich aber eine große Zahl von Belegstellen dafür erbringen, daß er die Stellung des Intellekts beim Erkennen geradezu verteidigt.¹⁾ Seine Absicht konnte auch nie sein, den Bereich des Intellektuellen beim Erkenntnisakt einzuschränken, er wollte vielmehr lediglich "Front machen gegen ein im abstrakten System erstarrtes Denken, das dem Leben und seiner Vielgestalt nicht mehr gerecht wird. Sein Kampf gilt den übertriebenen Logikern, die er in den Common Rooms von Oriel kennengelernt hatte, die sich im Spiel der Syllogismen und Deduktionen gefielen, jumping to conclusions, without stopping to make sure of our ground - die ihre Gegner mehr vergewaltigten als überzeugten."²⁾ Positiv gesagt, wollte er der Sprache wieder einen realen Sinn geben (Gr.24) und dem Denken des gewöhnlichen Menschen eine intellektuelle Basis (Ward II,262), d.h. ihm, der sich keine "Philosophie des Glaubens" leisten kann und dem schlußfolgerndes Denken fremd ist, zeigen, wie er seinen Glauben begründen und Gewißheit erlangen kann.

Zu den zwei verschiedenen Resultaten der zwei Weisen der Erfassung sagt Newman: "die reale ist die kräftigere; ich meine mit kräftiger die lebendigere und wirksamere. Sie ist so zu werten aus eben dem Grund, weil sie beteiligt ist an dem, was real ist

1) Vgl. Ward II, p.276-277; Maisi Ward p.348; Grammar p. 92, 121, 296, 336, 387, 410.

2) N.Theis in N.-Stud.II, S.194.

oder für real genommen wird; denn intellektuelle Ideen können sich an Wirksamkeit nicht messen mit der Erfahrung von konkreten Tatsachen."(Gr.9). Und weiter: "Reale Erfassung hat den Vorrang, da sie die Absicht, das Ziel und der Prüfstein (scope and end and test) der begrifflichen Erfassung ist; und je vollständiger der Halt an den Dingen ist oder an dem, was er dafür hält, desto schöpferischer ist er in seinen Ansichten von ihnen, und desto praktischer in seinen Definitionen."(Gr.28). Mit anderen Worten: den Vorzug hat das Bild vor dem Begriff, das Ding vor der Abstraktion, das Leben vor der Logik. Diese Bevorzugung kündigt Newman bereits auf dem Titelblatt der *Grammar of Assent* an, wo als Motto steht: "Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum."¹⁾

Nun drückt sich unser Erkennen freilich immer in Begriffen aus, auch die von Newman so genannte reale Erfassung. Es gibt aber ein Erkennen, das sozusagen auf reine Begriffe abzielt, und ein Erkennen, das sich bewußt bildhaft zu halten strebt.²⁾ Der Philosophie und der Theologie, insofern sie Wissenschaft sein wollen, geziemt das erstere³⁾; die Bilder- und Gleichnissprache der Bibel, der prophetischen und apostolischen Verkündigung bemüht sich um das letztere. Nur bleibt ein Vorrang insoweit gewahrt, als sich die Begriffe um die Tatsachen, das Denken um die Wirklichkeit kümmern muß, nicht umgekehrt. Aber es gibt noch einen anderen Vorrang, der sich aufdrängt, sobald die Frage nach der Wahrheit erhoben wird: Wo ist Wahrheit, im Bild oder im Begriff, d.h. in der lebendigen Wirklichkeit oder im begrifflichen Urteil? Darauf ist zu antworten: Die Begriffe an sich sind nicht im eigentlichen Sinne wahr oder falsch, sie sind es nur als Glieder eines Urteils und insofern der Urteilsbehauptung Realitätsgeltung zukommt. Hat darum das leiblich Bildhafte keine Beziehung zur Wahrheit? Doch! "Anima sensualis est valde spiritualis" sagt Bonaventura. Der Mensch, der ganze Mensch ist um der Wahrheit willen und warum sollte die bildhafte, unmittelbare Erfassung nicht in anderer Weise Wahrheit vermitteln können. Das Bild dient vielmehr der Begriffsbildung als Material und ist also für die menschliche Erkenntnis von Notwendigkeit. Wir können nicht

1) Ambrosius: *De fide ad Gratianum*, I,5,42, Migne Patr.Lat.XVI,537.

2) Söhngen: *K.N., Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, S.52.

3) Vgl. das Bemühen einzelner Kreise um eine sogenannte "Verkündigungstheologie", die den Zwiespalt zwischen einer scholastisch-dogmatischen Theologie und der Verkündigung beheben will.

denken ohne das Bild; das Bild aber bedarf wiederum der begrifflichen Ausprägung, um die Wahrheit zu erreichen.¹⁾

Die Wahrheit fordert also den Begriff, und zwar auch die Wahrheit pro nobis, um die es Newman geht. Über die Beziehung der realen Zustimmung zur Wahrheit werden wir noch zu sprechen haben. Nun ist aber Newman - und daher die Betonung des einen Aspektes in so besonderer Weise - in der Zielsetzung seiner Grammar (und wohl auch seines Lebens) nicht so sehr daran interessiert, die Wahrheit an sich aufzuzeigen, sondern daran, daß diese Wahrheit *r e a l i s i e r t* werde, "Wahrheit für mich" werde, indem ich selbst werde, was ich soll. Und darin steht Newman wieder auf der Seite Augustins und Anselms: Qui facit eam (veritatem) venit ad lucem.²⁾

Newman versteht das Bild im Gegenüber zum Begriff anders als Augustinus. In der augustinischen Erkenntnislehre stehen die Bilder als Abbilder der körperlichen Dinge auf der untersten Stufe des Erkenntnisaktes - eben *n u r* als Bilder von den Dingen, sie geben nicht die Dinge selbst (*res vero ipsas*)³⁾. Augustinus betont den Vorzug der intellektuellen Erkenntnis vor der sinnlichen, des *intus* vor dem *foris*. Bei Newman dagegen drängt sich die konkrete tatsächliche Wirklichkeit in den Vordergrund: "Let us take things as we find them", "...true philosophy deals with facts"⁴⁾, und im Bild tritt bei ihm die volle äußere Lebendigkeit, die Fülle und Farbigkeit mit ein, sodaß es das Bild ist, das uns beeindruckt, anregt, bewegt, reizt, lockt und zur Aktion antreibt (*inflaming the imagination, piercing the heart*).⁵⁾

Der Begriff gibt das Allgemeine, das Bild zeigt das Konkrete, Individuelle. Nach Newman ist der einzelne Mensch in seiner unauswechselbaren und einen Existenz im Sammelbegriff "Mensch" nur mehr ein Schatten, er ist nicht länger, "was er wirklich ist", sondern "er wird verflüchtigt zu einem Aspekt". (Gr.25). Statt seines Namens erfahren wir einen Begriff. "Wenn ich eine grobe Metapher gebrauchen wollte, so würde ich sagen, er werde zum Logarithmus seines wahren

1) Die thomistische Erkenntnislehre zeigt die klare Unterscheidung und innere Zuordnung der beiden Erfassungsweisen. Vgl. Thomas v. Aqu., S.th. I, qu.84 a.1-8.

2) Augustinus: Confessiones X,1,1; vgl. 1.Joh.1,6.

3) ebd. X,10,17.

4) Oxf.Univ.S., S.68 u. S.231. Diese Sätze zitiert Boeckmann p.158, um Newmans "phänomenologische Methode" zu erweisen, ein Urteil, dem wir uns nicht ohne weiteres anschließen können.

5) Vgl. Grammar, p.8-10.

Selbst gemacht und in dieser Gestalt mit der Leichtigkeit und Sicherheit von Logarithmen gehandhabt."(Gr.25).¹⁾

So ist die reale Erfahrung Gottes im Gewissen eine "bildhaft"-unmittelbare Erfahrung des personalen Gottes, nicht die begriffliche eines höchsten Wesens. Die begriffliche Erfassung ist von der unmittelbaren Anschauung nicht zu lösen und diese Anschauung wandelt sich in der Frage der Gotteserkenntnis mit ihrem "Gegenstande" in ein unmittelbares Wissen "ohne vorausgehende Erfahrungen oder analogisches Urteilen".(knowledge...without previous experiences or analogical reasoning - Gr.85). Deshalb kann es auch eine Erfassung der Realität Gottes im Bilde geben bei einem Kind, noch ehe es zu dem Versuch imstande ist, diese Realität in einer Reflexion b e g r i f f l i c h zu fassen.(Gr.87). Das Wissen um die Existenz Gottes ist nach Newman nicht das Ergebnis eines Kausalschlusses des menschlichen Geistes; es ist vielmehr in "einzigartiger Weise mit seinem Geiste verwandt"(Gr.109), indem Gott mich ganz realiter, existenziell und personal betrifft. Wie für Kierkegaard gibt es für Newman daher kein Reden über den lebendigen Gott und göttliches Tun in Schöpfung und Erlösung, bei dem ich mich ausklammern könnte. Von den Gottesbeweisen sagt Newman, daß er zwar ihre Kraft nicht leugne, aber er hält dagegen:"...sie erwärmen und erleuchten mich nicht; sie nehmen den Winterfrost meiner Trostlosigkeit nicht von mir, bringen keine Knospen in mir zur Entfaltung und keine Blätter zum Grünen, sondern lassen meine Seele freudenleer."(Apol.217).

Ebenso spricht Dostojewskij davon, daß man ohne dieses reale Bild von Gott im Begriff wie blind sein kann: Der theoretische Atheismus kann dem wirklichen religiösen Glauben an Gott nur verständnislos gegenüberstehen; er wird, wie er es meinst auch tut, wie blind an ihm vorbeigehen. Das Eigentümliche beim Gespräch mit Atheisten sei, daß sie überhaupt nicht d a v o n (nämlich von der religiösen Erfahrung) sprechen, sondern von irgend einer rein theoretischen begrifflichen Gotteskonzeption. Mit anderen Worten: sie treffen nicht auf die Gotteserfahrung, sondern immer auf den abgeleiteten Gottesbegriff.²⁾

1) In entgegengesetzter Richtung verabsolutiert Berkeley, wenn er behauptet, es gebe nur Einzeldinge - also den konkreten Menschen - und niemals den abstrakten Allgemeinbegriff "Mensch". Vgl.C.v. Brockdorff: Die engl.Aufklärungsphilosophie, S.111.

2) Vgl. R.Lauth: Die Philosophie Dost.s in system.Darstellg., München 1950, S.264 f.

Es kann nun kein Zweifel mehr darüber bestehen, worauf es Newman bei der Gegenüberstellung der beiden Erfassungsweisen ankommt. Erfassung muß eine reale, d.h. bildhaft wirkliche, lebendige sein. Und erst was so erfahren wird, kann zur Zustimmung, zum Handeln und zur Gewißheit führen. Man wird Newmans Stellung zu Bild und Begriff nur gerecht, wenn man seine Konzeption im ganzen Aufbau der Grammar of Assent und ihrer Zielsetzung begreift: Newman will keineswegs den Begriff diffamieren, noch Herz gegen Verstand ausspielen. Seine Absicht ist nur die, den g a n z e n Menschen in den Erkenntnisakt miteinzubeziehen. Die angesprochene Person - denn der Mensch wird von Newman im letzten nur als unter einem Anspruch stehend gesehen: dem Anspruch Gottes - entscheidet über Zustimmung oder Ablehnung und bleibt für die Entscheidung verantwortlich. Die Wahrheitserkenntnis wird abhängig von der sittlichen Haltung des Erkennenden.

D. Das Problem der Gewißheitsbegründung.

1. Die Vorgriffe des Erkennens.

Das Problem der Gewißheitsbegründung führt uns in das Zentrum des realen Denkens. Einen Ausgangspunkt der Untersuchung können wir darin erblicken, daß Newman gegen die Behauptung Lockes, nur der logische Beweisschluß und niemals der über diese Gründe hinaus-schreitende Glaube garantiere die Gewißheit (certainty), betont, gerade der Glaube sei die legitime Voraussetzung der Erkenntnis und führe zur Gewißheit (certitude). Glaube ist hier zunächst nicht als inhaltlich religiöser Glaube (Faith) an die geoffenbarte Wahrheit des Christentums zu verstehen, sondern etwa als "natürlicher Glaube" (faith) - nicht gleich belief¹⁾.

1) Nach M.Scheler bedeutet faith: Glauben an Etwas, während belief ein Glaube ist, daß etwas sei oder geschehe. (Vom Ewigen i.M., S.2 Vgl. dazu den Gedanken des vernünftigen Glaubens bei H.Kuhn: Begegnung mit dem Nichts, S.92 f und S.129. Der vernünftige Glaube zeichnet sich in der Abhebung vom Wissen durch seinen unvollständigen und vorwegnehmenden Charakter. Er ist mehr als eine Hypothese, denn er verlangt vollständige Zuversicht; er ist doch von der Eigenschaft einer Hypothese, denn er wirkt gleichsam rückwärts, die Vernunft nach sich ziehend, weil er auf vernünftiger Bewährung besteht,

Die Begründung der Gewißheit mit dem Glauben zu beginnen, scheint ein ungewöhnlicher Schritt zu sein, welcher der Rechtfertigung bedarf. Dabei wird er sich sofort als keineswegs so ungewöhnlich erweisen, wie es den Anschein hat. Nicht nur daß der Glaube als **V o r a u s s e t z u n g** des Wissens sowohl von Thomas von Aquin (als logische Prämisse), sowie von Clemens, Augustinus und Anselm (als sittlicher Akt) verstanden wird¹⁾, sondern darin erweist Newman die Legitimität seiner Position, indem er zeigt, daß **j e d e s** Urteil durch diesen Vorgriff gestützt wird. Glaube ist also eine "Voraussetzung" für **a l l e** Erkenntnis: "Ohne Voraussetzungen kann ich niemand irgendetwas von irgendetwas beweisen" (without assumptions no one can prove anything about anything - Gr.312). Dieser Glaube ist also keine einzigartige, dem gewöhnlichen Leben fremde Erscheinung, sondern ein so natürlicher und notwendiger Akt des Denkens, daß sich kein menschliches Zusammenleben ohne ihn vorstellen läßt. "Warum wir so veranlagt sind, daß der Glaube (faith) und nicht das Wissen oder Argumente das Prinzip unseres Handelns sei, ist eine Frage, die mich hier nicht betrifft; aber ich halte es für eine Tatsache, und wenn es so ist, müssen wir uns damit abfinden, so gut wir können, es sei denn, wir flüchten uns in das unerträgliche Paradoxon, daß die Masse der Menschen für nichts erschaffen und dazu bestimmt ist, aus dem Leben zu gehen, wie sie in es eintrat."(Gr.73).

Diese Vorgriffe des Glaubens stehen bei Newman in verschiedener Rangstufe und Reihenfolge als antecedent probability (wobei das Moment der "Beseitigung der antecedent im-probability" vorausgeht um die "Unwahrscheinlichkeit von vornherein" zurückzudrängen. Dies ist ein psychologischer Hinweis Newmans gegen Hume und dessen Vor-

1) Vgl. die Bestimmung des Glaubens bei H.Fries: Glaube und Wissen, in: Unsere Sorge der Mensch, unser Heil der Herr, S.35-43. Die Grundgestalt des Glaubens zeigt sich in dem Satz: Ich glaube Dir. Darin eingeschlossen ist notwendig: Ich glaube, was Du sagst. Entscheidend aber ist die Begründung dieses autoritativen Fürwahrhaltens: Ich muß wissen, wem ich glaube. Glaube ist also mehr als ein bloß logisches Kalkül, er ist ein Entscheidungsakt, eine Entscheidung für eine Person, ein Akt der ganzen Person mit allen Kräften und Möglichkeiten. Vgl. dazu A.Brunner: Glaube und Erkennen.

urteil Wundern gegenüber), als antecedent considerations, assumptions, presumptions, presuppositions, prejudices oder first principles.¹⁾

Wir greifen nun zuerst das Moment der Probabilitas heraus, da diese bei Newman nicht nur im Sinne einer Vorstufe gehandhabt wird und durch ihren schwankenden Bedeutungsgehalt zu vielen Mißverständnissen führte.

a) Wahrscheinlichkeit und Meinung.

Butlers Satz von der "Wahrscheinlichkeit als Führerin durchs Leben"²⁾ und Lockes Philosophie des praktischen Lebens ("wir handeln so, als ob wir sicher seien!") bilden den Hintergrund für Newmans Ansatz: "Gehen wir nicht alle den sichersten Weg, wenn wir einfach Tag für Tag tun, was wir für recht halten?"³⁾

Von vornherein ist nun folgendes zu beachten: Newman lehrt nirgendwo eine Wahrscheinlichkeit als formalen Beweisgrund. Die probability ist immer a n t e c e d e n t probability, also immer und nur vorausgehend. "Wahrscheinlichkeit für sich beweist nichts", "Tatsachen können durch Voraussetzungen nicht bewiesen werden." (Oxf. Univ. S., 200 und Gr. 291). Ferner ist der Glaube, wie noch zu zeigen ist, keineswegs "wahrscheinlich", sondern er muß ein unbedingter und gewisser Glaube sein, d.h. auch was zunächst als bloße Wahrscheinlichkeit auftritt, vermag in Gewißheit zu gründen. Wenn Newman den Glauben mit Gewißheit verbindet, so geschieht das nicht ohne Einschränkung: in diesem Fall versteht

-
- 1) Erinnt sei an die traditionellen Bezeichnungen, deren Bedeutungen cum grano salis auch bei Newman stehen: in der religiösen Beziehung ist der Glaube eine ὑπόστασις (Hebr. 11, 1): Der Glaube ist die ὑπόστασις auf das, was man hofft, ein ἔλεγχος von dem, was man nicht sieht. Der erkenntnistheoretische Akt Glauben steht ferner als ὁρθὴ δόξα bei Platon (Menon 97a - 99a), als ὑπόληψις σφόδρα (vehemens opinio) bei Aristoteles (Topik), als πρόληψις ἐκούσιος bei Clemens, als acceptio in der Stoa, als anticipatio bei Cicero und Augustinus, in etwa auch als vorprädikative Erfahrung bei Husserl.
- 2) "Probability is the very guide of life" - Butler: Analogy, London 1736, zit. Oxford. Ausg. von 1907, p. 5. Vgl. dazu Platon: Menon 97b: Wahre Vorstellung (δόξα ἀληθής) ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht (ἐπιστήμη). Zur Frage der Wahrscheinlichkeit: vgl. Th. Erismann: Wahrscheinlichkeit im Sein und Denken, in: Zeitschrift für philos. Forschung, Bd. XII, Heft 3, S. 321-350.
- 3) Brief an Dean Church von 1841.

Newman nicht den gesamten Inhalt einer religiösen Lehre, sondern die Gewißheit in einem ganz konkreten Glaubensakt ebenso konkreten Inhalts.¹⁾

Newman hat die Wahrscheinlichkeitslehre in Butlers Analogia in ihrer ganzen Gefährlichkeit erkannt²⁾: "Butler lehrt uns, daß die Wahrscheinlichkeit der Führer durchs Leben sei. Die Gefahr dieser Lehre liegt für viele in der Tendenz, die absolute Gewißheit zu vernichten und jeden Beweisschluß als zweifelhaft anzusehen und Wahrheit in Meinung zu verkehren." (Apol. 42-43). Die Gefahr, auf die Newman durch Keble hingewiesen wurde, ist die, alles nur noch als wahrscheinlich zu nehmen, eine Haltung, die er in folgendem unmöglichen Gebet charakterisiert: "O God, if there be a God, save my soul, if I have a soul!" (Apol. 43). Newman ist alles andere als Erkenntnisrelativist oder gar Skeptizist.

Worauf stützt sich die Meinung? Auf Autorität - um es kurz zu sagen. Wir vertrauen der Aussage anderer. "Wenn wir genau zusehen, werden wir finden, wie wenig Dinge es gibt, über die wir aus uns selbst durch die Sinne oder die Vernunft Sicherheit gewinnen können. Was wissen wir denn ohne das Vertrauen auf andere?" (Phil. 16). Aber eben darin zeigt sich der unsichere, nur wahrscheinliche Faktor der Meinung, denn sie kann durch eine größere Autorität gestürzt und geändert werden. (Gr. 290). Im Gegensatz dazu ist das Wissen fest. Es ist und bleibt sicher und bindet bezüglich der

-
- 1) Vgl. Gr. 184 und unseren Abschnitt: das Problem der subj. Gewißheitsbegründung. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf M. Scheler. Auch er wehrt sich energisch gegen einen Wahrscheinlichkeitsglauben: "Es gibt keinen Wahrscheinlichkeitsglauben; es gibt keinen hypothetischen Glauben. Die sich auf die Glaubensevidenz aufbauende "felsenfeste Gewißheit" ist von allem Vermutungswissen grundverschieden... Für Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten - resp. bloße Annahmen und Vermutungen auf der Aktseite - ist im Glauben und im Glaubensgegenstand nirgends eine Stelle." (Vom Ewigen i. M., S. 147). Es läßt sich nicht ersehen, ob Scheler hier Newmans Konzeption angreift, den er sonst einigemal für sich anführt. Newmans Terminologie ist im außerenglischen Raum leicht mißverständlich. Da Schelers Begriff vom Glauben aber mit Newmans Faith identisch ist, wäre nur möglich, daß Scheler übersah, daß dieser Glaube als probability eine antecedent probability, also Vorstufe zu jeder Erkenntnis ist. Bei Scheler ist Glaube ein wesensnotwendiges Faktum für alle Menschen. Vgl. a. a. O., S. 261-64.
- 2) Die falsche Richtung in der Lehre Butlers hat Newman ausdrücklich abgelehnt in: Discussions and Arguments, Teil VI, in "Month" (1866).

Weise seines Habens, denn ich bin gebunden angesichts der Geltung der Wissensaussage, jetzt und immer.

Auf der anderen Seite stellen diese Annahmen eine Macht dar, sofern sie als erste Prinzipien (first principles) Ausdruck des natürlichen Entwicklungsganges unseres Erkennens sind. Das ganze Problem die Wahrheit zu erreichen beginnt nach Newman bei den first principles (Gr.282-291), die ganz persönlich jedem eigen sind, und für die jeder verantwortlich ist. Und nicht nur im persönlichen, sondern auch im wissenschaftlichen Bereich müssen sie anerkannt werden. Wenn wir in der Philosophie ohne jede vorgegenommene Entscheidung beginnen sollten, dann wäre eben eine solch geforderte Methode wieder eine Voraussetzung, und zwar nach Newman die fundamentalste.(Gr.286).

Es ist weiter nicht zu übersehen, daß Newman in seiner intellektuellen Ehrlichkeit als wahrscheinlich bezeichnen kann, was man anderswo als erleuchtete Einsicht oder moralische Gewißheit ausgeben würde. So etwa, wenn er sagt, daß er auf Grund einer Wahrscheinlichkeit an Gott glaubt: "I believed in God on a ground of probability."(Apol.186), gerade er, dem Gott doch so gewiß ist wie seine eigene Existenz: "I feel it impossible to believe in my own existence - and of that fact I am quite sure - without believing also in the existence of Him, who lives as a personal, All-seeing, All-judging Being in my conscience."(Apol.186). Entsprechend ist auch die Methode der konkret-realen Gewißheitsbegründung durch die Konvergenz der Probabilitas zu verstehen. Diese vielgeschmähte Lehre von der "Häufung der Wahrscheinlichkeiten", wie man dieses Verfahren trotz Newmans ausdrücklicher Ablehnung des Moments der quantitativen Häufung immer noch mißversteht¹⁾, meint eigentlich die Konvergenz als Grenzübergang zum Beweis (proof) der probablen, gutbegründeten Einsichten und Erkenntnisse²⁾, und zwar für jene Gebiete, in denen logische Beweisführung nicht zur Gewißheit führt, bzw. nicht führen kann.

1) Gr.243, wo Newman Butler zitiert, der in der Vermehrung von Gründen nicht eine Addition, sondern eine Multiplikation sieht.
2) Vgl. H.Fries in N.-Stud.I, S.188.

So steht auch die platonische gut fundierte δόξα (als eine begründete Meinung, die gewissermaßen als Ersatz für Wissen - ἐπιστήμη - oder Vernunft Einsicht - νόησις - dient, und mit der wir so recht und schlecht durchs Leben kommen) der bloßen Wahrscheinlichkeit (πιθανόν) gegenüber, wie sie von der "Neueren Akademie" vertreten wurde. Diese tritt dann ein, wenn jede sichere Erkenntnis für unmöglich gehalten und für jedes bestimmte Urteil Enthaltung (ἐποχή) gefordert wird.¹⁾

Wir können diesen ersten Aspekt des Glaubensvorgriffes vielleicht so zusammenfassen: Newman geht davon aus, daß wir im Bereich des Real-Konkreten mit der Denkmethode der formalen Logik nicht über die bloße Wahrscheinlichkeit hinauskommen, weil wir damit nicht das Besondere, sondern nur das Abstrakt-Allgemeine erreichen. (Gr. 211-217). Was er sucht ist aber Sicherheit, Gewißheit, Wahrheit im Konkreten (Gr. 212), und der Weg zu diesem Ziel beginnt in der Annahme des Vorgriffes.²⁾ Die antecedent probabilities sind in Gefahr zum Zweifel abzugleiten, wenn sie als bloße Meinung (opinion) nicht durch den vorangehenden Vernunftweis gestützt werden und zum Glauben (belief) fortschreiten, den sie vorbereiten sollen. Denn der Glaube ist eine Bestätigung der präsumptiven Urteilskraft (auf Annahmen hin) oder eine Übung der Vernunft aus apriorischen Gründen (auf vorgegebene Gründe hin). (Phil. 79). Dabei ist diese Gegenübersetzung zur Vernunft keine Herabsetzung des Wertes formaler Urteile (Gr. 216), denn es handelt sich immer nur um eine Vorstufe, die durch das Leben, die Einmaligkeit und Besonderheit bedingt und geboten ist und von der Logik überhaupt nicht erreicht, nicht beschritten und nicht begründet werden kann. "Wir müssen handeln (auf Annahmen hin) oder aufhören zu leben." (Phil. 19).

- 1) Diese zur Skepsis führende Theorie der "Neueren Akademie" des Arcesilaos wurde vor allem von Augustinus in seinen Büchern "Contra Academicos" bekämpft. Vgl. dazu auch die aristotelische Gegenüberstellung von ἐπιχειρήματα, d.h. den im Gespräch nützlichen Schluß, der von den δόξαι oder den Überlieferungen ausgeht, zu den obersten Prinzipien (ἀρχαί), die vom νοῦς intuitiv erfaßt werden.
- 2) Vgl. die gleichlaufenden Gedanken bei Pascal im Hinweis bei Söhngen: K.N., Ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie, S. 23-35.

b) Glauben im Verhältnis zu Meinen und Wissen.

Viel ausführlicher als in der Grammar of Assent hat Newman das Phänomen des Glaubens, besonders bezüglich seines Verhältnisses zu Wissen und Vernunft, in seinen Predigten (Parochial and Plain Sermons und Oxford University Sermons) behandelt, und zwar eminent philosophisch durchdacht, ganz anders als man das von "Pfarrpredigten" erwarten möchte. "Kein Denker der neueren Zeit hat so umfassend und mit solcher Intensität, vor allem mit soviel Freiheit und Originalität den Gedanken des Glaubensproblems angepackt."¹⁾

Wie Clemens von Alexandrien sieht Newman den Glauben in einer Zwischenstellung zwischen Meinen und Wissen, und ebenso wie Augustinus, indem er die Vernunfttätigkeit dem Glauben vorangehen und sie dem Vorgriff des Glaubens wieder folgen läßt. Und doch ist es wieder Newman selbst, der in ganz neuer Weise dieses Problem durchdenkt und zu einem Kernstück seiner Lehre vom realen Denken erhebt.

Zunächst ist Glaube, wie schon vorbereitend gezeigt wurde, eine anticipatio (Gr.70). Er geht von apriorischen Vorgegebenheiten (antecedent grounds) aus (Phil.73), stützt sich auf Präsumptionen (Phil.60), ist "beeinflusst durch vorausgehende Begriffe, Voraussetzungen und - im guten Sinne des Wortes - durch Vor-Urteile", das "was man - in einer uns geläufigen Sprache - εἰκότα (einleuchtende Wahrscheinlichkeiten, Analogieschlüsse, Gleichnisse) nennt", mehr als durch "σημεῖα (logische Beweise, Zeichen)". (Phil.152-153). Zugleich aber ist er ein Akt des Willens und als solcher ein "Prinzip des Handelns" und der "praktischen Lebensführung" (Phil.153), ein moralisches Prinzip, da sein Wert von der "sittlichen Veranlagung", vom Charakter des Einzelnen abhängt. (Phil.155).

Entsprechend steht bei Clemens von Alexandrien der Glaube als θεμέλιος (Grund, Grundstufe) zum Wissen (γνώσις), und zwar im Verhältnis einer πρόληψις zur ἐπιστήμη (Strom.VII,10). Den Anstoß zum Vorgriff gibt dabei der Wille, sodaß man von einer πρόληψις ἐκούσιος

1) M.Laros in der Einführung zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Bd.2 der Ausgewählten Werke, Einführung S.XI.

2) Glaube als Rechtgläubigkeit ist nur ein Aspekt und wird als solcher unserer Glaubenssituation nicht gerecht. Es gibt eine Not des Glaubens trotz aller Rechtgläubigkeit. Vgl.weitere Stellen bei Newman: Phil.160. - Vgl.bei M.Buber "Es-Glaube" und "Vertrauen" und den Vorwurf, den er gegen die christl.Auffassung des Glaubens erhebt. (M.Buber: Zwei Glaubensweisen, Zürich). Vgl.ferner R.Bultman: Glaube und Verstehen, 1933.

(anticipatio voluntaria - wie es bei Cicero heißt) sprechen kann, oder bei Newman von einem "act of will - ruling the intellect to believe". Damit ist der Glaube ein sittlicher Akt, für den der Einzelne verantwortlich ist, zugleich auch ein pädagogischer Akt des Gehorsams. Aber die "Erkenntnis der Pflichtmäßigkeit allein ist noch kein Glaube". (Ward II, 276-277).

Der Glaube steht aber nicht auf schwankendem Boden, er kümmert sich nicht um die Grade der Wahrscheinlichkeit (Phil.192), er ist zugleich ein fester, d.h. fest zugesprochener Begriff: κατάληψις bei Clemens¹⁾, mehr als eine πρόληψις, eher eine ὑποληψις σφόδρα (vehemens opinio), und "nicht eine bloße coniectura", wie Nikolaus Cusanus sagen würde.

Newmans Glaubensbegriff läßt sich also in einer gewissen Mittelstellung aufzeigen, wie es in folgendem Schema zu veranschaulichen versucht ist:

	(Faith)	Schauen
<u>M e i n e n</u>	<u>G l a u b e n (faith)</u>	<u>W i s s e n</u>
Zweifeln (opinion, with tendency to doubt and scepticism)	(belief) (nach Apol.219)	(knowledge)

Unglaube

Zur Erläuterung sei folgendes bemerkt: Daß die schwache Meinung auf bloße Wahrscheinlichkeit gründet und deshalb zum Zweifel führen kann, davon war bereits die Rede. Es zeigt sich dabei, daß Newman es vermeidet, von "Glaubenszweifel" (auch im religiösen Sinne) zu sprechen. Wohl gibt es "Glaubensschwierigkeiten", aber "wer glaubt, zweifelt nicht!" und "Zehntausend Schwierigkeiten machen noch nicht

1) Vgl. die Stellen Stromata II,4; V,1; VII,10 zum Verhältnis γνώσις und πίστις mit Newmans Predigt über "Die Natur des Glaubens im Verhältnis zur Vernunft" und "Implizite und explizite Vernunft" in Phil.59-72 und 171-189.

einen Zweifel". (Apol.215).¹⁾ Aber mehr als Glaube ist Wissen, und über dem Wissen steht die Schau, von der der religiöse Glaube bereits eine Vorwegnahme ist, die - nach Newman - dem jenseitigen Leben vorbehalten bleibt. Newmans Absicht ist es, den Glauben möglichst n a h e a n d a s W i s s e n , d.h. an die letzte Gewißheit zu rücken: "Kann ich glauben, als ob ich sähe?" (Can I believe as if I saw? - Gr.78).

In einer zweiten Hinsicht erscheint der vorgreifende Glaube bei Newman als intellektueller Akt und zwar als vorwegnehmende, durch die Einsicht zu rechtfertigende Hypothese - zugleich als nachfolgende Zustimmung zu vorausgehendem Denken. Und hierbei erweist sich nun Augustinus als Vater, auf den sich Newman auch ausdrücklich be-ruft: St.Augustinus habe beide Wege der Glaubensgewißheit versucht, den der intellektuellen Begründung des Glaubens und den der Präsump-tion, der die intellektuelle Einsicht hinterher als Belohnung folgt.²⁾

Nach Augustinus steht der Glaube in einer gewissen Mittelstellung und umfaßt im Ganzen drei Momente: Die Vorbereitung auf den Glauben durch die Vernunft, den Glaubensakt und die Einsicht in den Glaubens-inhalt.³⁾ Ergo: intellige ut credas, crede ut intelligas! (Epist.120, I,3). Dabei rückt das intelligere v o r den Glauben in die Nähe der s c i e n t i a (als rein menschliche Erkenntnis, die natür-liche Gründe für unsere Zustimmung erbringt)⁴⁾, und n a c h dem Glauben in die Nähe der s a p i e n t i a (als höhere Einsicht, die sich auf den Glauben selbst bezieht).

Wir müssen nun folgendes beachten: In der Anglikanischen Periode seines Lebens wehrt sich Newman entschieden gegen die "Übergriffe der Vernunft"⁵⁾ und zwar vor allem gegen die liberalistischen und

1) "difficulty and doubt are incommensurable". (Apol.215).

2) Entwicklung der christl.Lehre, dtsh., S.334 f. Newman zit.August. nach De utilitate credendi, init.

3) Vgl. E.Gilson: Der hl. Augustinus, Eine Einführung in seine Lehre, 1930, S.62.

4) Vgl. unsere Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Ver-nunft bei Locke in unserem Einleitungskapitel und bei Rombold, a.a.O. S.62-66. Locke sieht die Vernunft als Voraussetzung des Glaubens, aber nur in der Weise, daß sie über die Tatsächlichkeit, den Inhalt und die Auslegung der Offenbarungswahrheiten r i c h -t e t , der Primat der ratio also nicht nur zeitlich, sondern wesent-lich höherer Ordnung ist. Dem widerspricht Newman in seiner "Entw." (S.331-341), und in seiner Predigt: Glaube und Vernunft als Hal-tungen des Geistes, Oxf.Univ.S.10, 1831 (Phil.S.145-162).

5) Vgl. die Predigt: "Übergriffe der Vernunft" (Phil.45-58).

rationalistischen Strömungen seiner Zeit¹⁾, welche Vernunft und Beweis als Anfang und Ende, als Grund und Maßstab des Glaubens behaupteten. Demgegenüber betont er, daß der Glaube nicht auf Beweisen gründe (Phil.79), sondern auf vorausgehenden Prinzipien.²⁾ Deshalb sei es ebenso unsinnig, "die Menschen durch Beweisführung wie durch Torturen zum Glauben zu bringen".(Phil.51). Mit anderen Worten: Glauben ist ein spezifischer Akt, ein "Prinzip sui generis", und "verschieden von denen, welche die Natur uns gibt, und besonders ...unabhängig von dem, was man gewöhnlich unter Vernunft (reason) versteht".(Phil.147). Glauben ist "mehr als Vernunft".(Phil.148). Ferner fordert der Glaubensakt eine freie Entscheidung, er ist Wagnis und schließt Verantwortung ein.(Phil.149-153).

Dies ist Newmans polemische Stellung in den Jahren 1826-1832 und nicht die letzte und endgültige Formulierung. "Ich hatte nicht das erforderliche Vertrauen in meinen Gedankengang.", schrieb er später.³⁾ Schon wenige Jahre danach sagt er: "Es ist nicht so, als ob der Glaubensakt ein selbständiger Akt sei, der auf keinerlei vorhergehenden Vernunftprozeß erfolge."⁴⁾ Er betont jetzt, daß der Glaube ein "Akt der Vernunft" sei, der sich auf "Präsumptionen stützt"⁵⁾(Phil.60), der "von der Vernunft eingeschlossen"(Phil.73) ein "intellektueller Akt" wird (Phil.84), - obwohl noch viel mehr erforderlich ist, nämlich der rechte Zustand des Herzens.(Phil.81). Der Glaube "wagt und setzt ein, aber er tut es wohlüberlegt".(Phil.85). Der Mensch glaubt, weil er "in gewisser Weise vorbereitet ist. (Phil.60).

1) Gemeint sind die Vertreter der sogenannten Evidential-School. Dazu sind zu zählen: William Froude, der Freund Newmans, mit dem er in häufigem Briefwechsel die Probleme der Grammar - ohne Froude zu überzeugen - durchsprach, ferner Whateley und Robert Peel. - Vgl.Apol. p.137, Abschnitt 3 und p.233.

2) Daß Glaube eine Präsumption sei, nicht aber ein Beweis, klinge manchen vielleicht paradox, meint Newman, werde aber durch die Wahrheit bestätigt.(Phil.74). Vgl. ferner Phil.176: "Der Glaube kann nicht ohne Gründe und ohne Gegenstand bestehen, aber daraus folgt nicht, daß alle, die glauben, auch erkennen und fähig sind darzulegen, warum sie glauben. Alle Menschen haben ein Urteil, aber nicht alle können es abgeben."

3) zit.nach N.Theis in: N.-Stud.II, S.174.

4) zit.ebd., S.174.

5) "Präsumptionen sind nicht bloße Vermutungen", sondern sie stehen deshalb, "weil der Geist seinen eigenen Grund nicht bewältigen kann und in seinen Folgerungen dessen logische Ausführungen vorwegnimmt." - spätere Anmerkung Newmans zur Oxf.Univ.S.12 (Phil.329).

Erst recht in der Fassung der Grammar of Assent ("Ich hatte nun das feste Vertrauen in meinen Gedankengang"¹⁾) betont Newman, daß "der Glaube eine Erfassung der geglaubten Dinge voraussetzt". (belief, presupposes some apprehension of the things believed.- Gr.68). Ergo: intellige ut credas.

Mit dieser Betonung der Vernunftgemäßheit des Glaubens kämpft Newman nun gegen einen der Evidential School entgegengesetzten pietistischen Subjektivismus (wie er vor allem in der Low-Church verbreitet war), sowie gegen eine voluntaristisch-emotional orientierte Form des Liberalismus²⁾. In seinen Dubliner Universitätsvorträgen (gesammelt in der Idea of a University) behauptet er gegenüber einer Auffassung, nach der die Religion nicht im Wissen, sondern in Fühlen und Empfindung (feeling and sentiment) bestehe, "daß der Glaube ein Verstandesakt sei, sein Objekt Wahrheit und sein Resultat Wissen" (intellectual act, its object truth, and its result knowledge. - Idea 16). Glaube ist nicht ein Akt ohne Verstandesbetätigung.³⁾ Er ist kein nur notwendiges Erfühlen oder Erfahren, sondern enthält in sich einen "diskursiven Prozeß". (Idea 156 ff.)

Dem Glauben folgt (credo ut intelligam) das Wissen einerseits als Lohn, andererseits als Beweis: Der Beweis folgt aus dem Glauben als Lohn (Phil.112 und 211), und weiter als Einsicht, besonders in Bezug auf den Gegenstand des religiösen Glaubens an Gott, von dem her gesehen erst das Licht auf diese erleuchtete Einsicht fällt. "Glaube, der ein Akt des Intellekts ist, eröffnet den Weg zur Forschung, Vergleichung und Folgerung, d.h. zur Wissenschaft der Religion, die ihm dient. Dies ist das Prinzip der Theologie". (Entw.329). Der religiöse Glaube (Faith) ist dann vor allem ein Akt des Gehorsams gegenüber dem Ruf Gottes, eine Unter-

1) Cardinal Newman und William Froude, Correspondence, by G.H. Harper, p.256.

2) H.Fries: Die Religionsphilosophie Newmans, S.85.

3) Vgl. dazu Thomas von Aquin, nach dem wir nicht nur das glauben müssen, was supra rationem ist, sondern auch das, was durch die Vernunft erkannt werden kann. (S.th.2,II,qu.2,artic.4). Glaube ist also absolut notwendig, denn sein Hauptaspekt bei Thomas ist noetisch, wissenstheoretisch. Bei Augustin (und Anselm) dagegen ist Glaube keine logische Prämisse, sondern ein sittlich-religiöser Akt und nicht absolut, sondern nur moralisch, heilspädagogisch notwendig.

werfung unter seine Autorität, eine Hingabe (surrender) und ein kühnes, aber nicht blindes Wagnis, dessen Ergebnis Sicherheit, absolut unerschütterliche Gewißheit ist.¹⁾ Dabei ist jedoch wiederum die Vernunft nicht ausgeschlossen, sondern sie dient dem Glauben, wie Newman sagt: "...indem sie Wahrheiten, die der Glaube, nicht die Vernunft für uns gewonnen hat, ergreift, prüft, erläutert, protokolliert, katalogisiert und verteidigt und indem sie für übernatürliche Tatsachen für einen intellektuellen Ausdruck sorgt." (Entw.341). Aus dem Glauben erwächst Weisheit (wisdom); und zwar ist der Glaube die e l e m e n t a r e , die Weisheit die v o l l e n d e t e Gabe des Geistes. Beide sind, so betont Newman, ein intellektueller Habitus und schließen eine Betätigung der Vernunft ein, d.h. sie können geprüft und begrifflich erklärt werden. (Phil. 202).²⁾

2. Methode und Organ der realen Folgerung.

Wir sprechen vom Problem der Gewißheitsbegründung, und dies ist der eigentliche Ausgangspunkt der Grammar of Assent. Mit John Locke ist Newman darin einig, daß logische "Urteile in konkreten Dingen niemals mehr als Wahrscheinlichkeiten" bieten. (Gr.120). Er hält aber dagegen, daß es trotzdem "Wahrheit in konkreten Dingen" gebe, "die niemand demonstrieren kann, die jedoch jedermann bedingungslos annimmt." (Gr.121). Locke aber sagt weiter (wie ihn Newman zitiert): Daß jemand ein Liebhaber der Wahrheit sei, zeige sich darin, "daß er keinen Satz mit größerer Gewißheit hält, als die Beweise garantieren, auf die er sich stützt." (Gr.122). Und daß "es nicht nur unlogisch, sondern auch unsittlich sei, unsere Zustimmung über die Evidenz³⁾ hinaus zu führen" (Gr.123), wobei von dieser Regel nur die selbstevidenten Sätze ausgenommen sind.

Gegen diesen Gewißheitsbegriff wendet sich Newman: Locke "hat eine Ansicht vom menschlichen Geist bezüglich der Folgerung (inference) und Zustimmung (assent), die mir theoretisch und unwirklich

1) H.Fries: Die Religionsbegründung Newmans. Vgl. S. 81-109.

2) Vgl. Phil.211: Glaube ist die erste, Weisheit die letzte Gabe des vollendeten Geistes.

3) Evidence ist nicht gleich offenbare Gewißheit (ocular evidence), sondern meint Beweis, Zeugnisbeweis mehr in juristischem Sinne.

vorkommt."(Gr.124), schon deshalb, weil Glaube dann ein Vorrecht weniger Gelehrter wäre und nicht aller Menschen.(Entw.332). Newman behauptet dagegen mit allem Nachdruck und versucht gerade zu zeigen, daß es Akte der Zustimmung gibt, die nicht unter die geforderte Evidenz Lockes fallen, und dennoch Zustimmungen zur Wahrheit sind. Damit würde Lockes These zumindest eingeschränkt, daß Wahrheit nur mittels einer Reihe von beweisenden Sätzen erreichbar sei. Dem hält Newman zunächst die allgemeine Erfahrung entgegen, wenn er sagt: "Zustimmung auf Urteile hin, die nicht demonstrativ sind, ist ein zu weithin anerkannter Akt, um vernünftig zu sein, es sei denn, die menschliche Natur sei unvernünftig."(Gr.135).

Wir haben also davon auszugehen, daß Zustimmung etwas wesentlich Verschiedenes ist von Folgerung (inference and assent are distinct acts of the mind - Gr.129), auch wenn zwischen beiden Beziehungen bestehen: beide stützen einander und die Zustimmung schließt Akte der Vernunft ein, implizit oder explizit.(Gr.129). Die Unterscheidung ist vor allem darin begründet: Die Folgerung erreicht Wahrscheinlichkeiten verschiedenen Grades (im Konkreten), je nachdem wie stark die Gründe sind, die sie aufbauen. Die Zustimmung aber schließt jede Graduierung aus. "Wir könnten ebenso gut von Graden der Wahrheiten sprechen wie von Graden der Zustimmung."(Gr.131), sagt Newman gegen Lockes These von den "Degrees of Assent". Denn wir nehmen die Wahrheit an oder eben nicht. Immer ist unsere Zustimmung absolut, unbedingt. Die Folgerung dagegen ist nicht unbedingt, sondern bedingt, d.h. sie gilt nur, wenn ihre Pramissen gelten. "Zustimmung ist die Annahme der Wahrheit, und Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Intellekts" (assent is the acceptance of truth, and truth is the proper object of the intellect - Gr.130).

Soweit in kurzen Stichworten Newmans Argumente für die Unterscheidung von Folgerung und Zustimmung. Die Frage stellt sich nun - und sie charakterisiert das Problem, mit dem Newman lange rang bevor er die in der Grammar dargestellte Lösung hatte - wie es kommt, daß ein b e d i n g t e r Akt (der Folgerung), der nie über den Grad der Wahrscheinlichkeit hinauskommt, zu einem u n - b e d i n g t e n Akt (der Zustimmung) führen kann. "Folgerung ist die bedingte Annahme eines Satzes, Zustimmung die unbedingte; der

- 29 -

Gegenstand der Zustimmung ist eine Wahrheit (truth), der Gegenstand der Folgerung ist das Wahrscheinliche (truth-like or verisimilitude). Das Problem, das ich mir vorgenommen habe, ist, zu ermitteln, wie es zugeht, daß ein bedingter Akt zu einem unbedingten führt."(Gr.197). Die Lösung, die Newman zeigt, ist nach Theodor Haecker "ein philosophischer Fund von großer Wichtigkeit", der erst "heute nach den Logischen Untersuchungen Husserls...in seiner Klassizität erkannt und gewürdigt werden wird."¹⁾

In seiner Abhandlung über die Folgerung nennt Newman in drei getrennten Untersuchungen und in folgender Anordnung: die formallogische Folgerung (formal inference - Gr.197), die formlose, konkrete Folgerung (informal inference - Gr.219) und die natürliche, intuitive Folgerung (natural inference - Gr.250). Diese Reihenfolge ist nicht willkürlich. Man kann die natürliche Folgerung als Antithese zur formalen sehen, und die formlose als Synthese zu beiden.²⁾ Dann bleiben wir aber zunächst noch die genaue Grenzbestimmung zwischen der natürlichen und der formlosen Folgerung schuldig. Im letzten werden wir zu der Erklärung greifen müssen, daß Newman seinem realen Denken gemäß die reale Folgerung der ganz und gar im strengen Schema abstrakter Sätze formulierten logischen Folgerung entgegensetzt. Die Art und Weise, mit der er diese abhandelt, ist ganz entsprechend: "Die Beweisführung geht von konkreten Tatsachen zu konkreten Tatsachen. Wie wollen bloße logische Folgerungen, die ohne allgemeine und abstrakte Sätze (propositions) nicht vor sich gehen können, uns bei der Entscheidung eines besonderen Falles behilflich sein?"(Gr.231).

Zwei Behauptungen sind darin eingeschlossen: Erstens, daß die Prämissen im logischen Schlußfolgern angenommen und nicht bewiesen werden. Denn um sie zu beweisen, müßten wir wieder Prämissen annehmen, und vor diesen wieder welche, "wobei der Vordersatz schwieriger anzunehmen ist als der Schluß, und der Beweis ein *obscurum per obscurius* wird."(Gr.231). Zweitens, daß die Konklusionen ab-

1) Nachwort zur Übersetzung der Grammar of Assent, S.439.

2) Vgl. J.Artz, N.-Stud.II, S.232-235.

strakt und nicht konkret seien und deshalb für die Frage einer konkreten Tatsächlichkeit auszuschneiden haben.(Gr.233).

Dagegen ist die natürliche Folgerung ein intuitiver Akt, ganz und gar unbewußt und implizit¹⁾, "die natürliche Weise zu urteilen: nicht von Sätzen zu Sätzen, sondern von Dingen zu Dingen, von Konkretem zu Konkretem, von Ganzem zu Ganzem."(Gr.251). So urteilt ein Bauer, der das Wetter voraussagt, ohne Gründe dafür nennen zu können; so ein Arzt, der eine Krankheit diagnostiziert ohne seine Entscheidung zu verteidigen, es sei denn, er beruft sich auf seine eigene Autorität; so ist die Gabe des intuitiven Erkennens eines Charakters.(Gr.252). Diese Gabe ist gleichsam eine "erworbene Gewohnheit oder zweite Natur" (acquired habit and second nature - Gr.251), dem Genie verwandt (Gr.253), eine idiosynkratische Methode (Gr.252). Freilich hat sie auch Mängel: Wenn für den Geist das Urteilen ein Erraten oder Vorhersagen ist, dann können Schwärmer in irriger Weise ihre eigenen Einfälle für Inspirationen halten, und so wird diese an sich vortreffliche Gabe "bei gewöhnlichen Geistern abgelenkt (biassed) und degradiert durch Vorurteil, Leidenschaft und Eigennutz."(Gr.251).

Ohne Zweifel kommt es Newman nur auf die formlose Folgerung an, bzw. der Frage, inwieweit die formlose Folgerung zur realen Zustimmung, ein bedingter Akt also zu einem unbedingten führen kann. Diese Art der Folgerung zeigt sich zunächst in einer eigentümlichen doppelten Weise: sie ist erstens Folgerung, wobei die Prämissen ausdrücklich gesetzt, die Einzelglieder aber zusammen als Ganzes geschaut werden. "Wir greifen die volle Anzahl der Prämissen samt der Konklusion per modum unius."(Gr.229). Sie ist zweitens formlos, denn dieses Ergreifen geschieht "mit einer Art instinktiver Wahrnehmung (instinctive perception) des legitimen Schlusses in den und durch die Prämissen, und nicht durch eine förmliche Nebeneinanderstellung von Sätzen."(Gr.229).²⁾ Sie nimmt also gleichsam

1) Implicit bedeutet einmal "unbewußt" (unconscious), d.h. nicht nur die Folgerung samt ihrem Prozeß wird nicht gewußt, sondern genauso wenig der Vordersatz.(Gr.251). Es heißt aber auch "nur im Zusammenhang bewußt"(Gr.222), ebenso "spontan"(Gr.197, 218, 239, 257), endlich auch "intuitiv" und "instinktiv".

2) A.Dempf nennt einen Schluß der Wesenserkenntnis, "den nur die realistische Erkenntnislehre anerkennt", einen natürlichen Schluß im Gegensatz zum förmlichen. (Relig.phil.S.45).

das diskursive Moment der logischen Folgerung zugleich mit dem intuitiven Moment der natürlichen Folgerung.¹⁾

Hierbei zeigt sich nun eine Abgrenzung zu den beiden anderen Folgerungen. Gegenüber der formalen ist die formlose (ebenso wie die natürliche) ein "lebendiges Organon, eine persönliche Gabe, nicht eine bloße Methode oder ein Kalkül." (Gr.240). Es handelt sich um ein konkretes, reales Folgern und dieses setzt die Anwesenheit eines "persönlichen Elements" voraus. (Gr.241). "Wir urteilen für uns selbst nach unseren eigenen Einsichten und auf Grund unserer eigenen Prinzipien; und unser Kriterium der Wahrheit ist nicht so sehr die Handhabung der Sätze, als vielmehr der intellektuelle und sittliche Charakter der Person, die sie behauptet." (Gr.230).

Mit der Einführung des sittlichen Momentes und der Bezugnahme auf den Charakter der Person ist andererseits eine Unterscheidung zur natürlichen Folgerung gegeben, denn die Person erfährt sich in strenger Verantwortlichkeit in ihrem Urteil gegenüber der Wahrheit, die im Urteil aufleuchtet. Newman nennt diese ethische Verpflichtung eine Gewissenssache (Gr.242), wie sie bei der rein intuitiven Folgerung wohl nicht besteht.

Für diese Art von konkretem Folgern gibt es ein leitendes, beherrschendes und bestimmendes Prinzip (directing, controlling, and determining principle - Gr.268), das Newman mit der *φρόνησις* bei Aristoteles vergleicht²⁾, die entsprechend der Tugenddefinition³⁾ das Maß gibt, um die richtige Mitte zu treffen, die Mitte aber nicht im arithmetischen Verhältnis, sondern als Mitte für uns. Diese Funktion der *φρόνησις* gibt genau wieder, was Newman beabsichtigt: in einer konkreten Situation wird der Geist ergriffen und trifft die Mitte des Urteils, in der Mitte aber das Gute (*ἀγαθόν*). Das Treffen ist Ergebnis einer souveränen Haltung, die an die Person gebunden ist. Newman geht allerdings über Aristoteles hinaus, da er meint, dort beziehe sich die *φρόνησις* nur auf τὰ πρακτικά (Anm. Gr.268), und er sieht sie vor allem in der Beziehung zur Wahrheit:

1) Vgl. J. Artz in N.-Stud. II, S.234.

2) Nikomachische Ethik VI, 1140a 24 - 1140b 30.

3) ebd. 1106 b36 - 1107 a2

"in ihrer allgemeinen Beziehung zur Wahrheit und der Bejahung von Wahrheit"(Gr.268 Anm.).

Newman bezeichnet für diesen Akt des Geistes ein eigenes Organ (organum investigandi - Gr.382); das er ursprünglich einen instinct¹⁾, später aber infolge unvermeidlicher Mißverständnisse i l l a t i v e s e n s e²⁾ - Folgerungssinn nennt. Dieser illative sense faßt nun wie in einem Brennpunkt alle bisher gezeigten Funktionen des konkreten Erkennens zusammen - das implicit reasoning³⁾ miteinschließend als einer Fähigkeit zum Urteilen, als Urteilsvermögen schlechthin.

Im Einzelnen läßt sich der Folgerungssinn in Wesen und Funktion kurz so beschreiben: Er ist das Organ der Realisierung, der Konkretisierung in objektivem und subeaktivem Sinne, d.h. es wird einerseits danach gestrebt, den Erkenntnisgegenstand so anschaulich wie nur möglich zu machen (to realize im Sinne von Einbildlichkeit), und andererseits den Erkenntnisakt so persönlich wie möglich zu gestalten. Dies ist zugleich der Mangel des illative sense gegenüber der begrifflichen Logik, den Newman sieht und zugibt: "Er liefert keinen gemeinsamen Maßstab zwischen den Geistern, da er nichts anderes ist als eine persönliche Gabe oder Erwerbung."(Gr.275)⁴⁾. "Es ist der Geist, der urteilt und der seine eigenen Urteile prüft."(Gr.268), "er ist seine eigene Regel und appelliert an kein Urteil über seinem eigenen." (Gr.275). Damit ist aber nicht der Weg gebahnt zu einem Erkenntnisrelativismus, sondern Newman will mit dieser so betonten Bindung an das Persönliche nur die ganz besonders gesteigerte Verantwortung vor der Wahrheit hervorheben.

Dieses persönliche Moment des Folgerungssinnes gründet in den ersten Prinzipien (first principles), d.h. in den ganz persönlichen Ursprüngen und verborgenen Quellen des Denkens. Er ist aber nicht mit ihnen gleichzusetzen, sondern geht in seiner beherrschenden

-
- 1) Ward II, p.258: "By instinct I mean a realization of a particular; by intuition of a general fact - in both cases without assignable media of realisation."
 - 2) Vgl. J.Artz in N.-Stud. II, S.219-245.
 - 3) to reason bezeichnet eine begründende Vernunfttätigkeit, ein Urteilen nach Überlegen, schließt also Vernunft und Grund ein.
 - 4) Der illative sense ist deshalb keineswegs gleichzusetzen mit dem "common sense", dem "gesunden Menschenverstand", dem "Gemeinsinn", wie ihn Th.Reid und die Schottische Schule lehrte. Der common sense ist allen Menschen gemeinsam und liefert einen gemeinsamen Maßstab zwischen den Geistern. Der illative sense dagegen ist persönlicher, individueller Sinn für eine ganz konkrete Erkenntnissituation. Vgl.Gr.241: "that supralogical judgment" (illative sense) "is not mere common sense."

Funktion über sie hinaus und schließt sie ein. In dieser Funktion leistet er auch das, was wir später als Lösung des Problems des fraglichen Übergangs von bedingter Folgerung zu unbedingter Zustimmung und Gewißheit kennen lernen werden: "er bestimmt die Grenze der konvergierenden Wahrscheinlichkeiten"(Gr.273), er ist "Norm der Gewißheit" (standard of certitude - Gr.241) und leistet als Akt des Geistes, was die bloße Formel nicht leisten kann.

Newman hat damit die Person des Erkennenden in den Mittelpunkt des Erkenntnisvorgangs gestellt. Der Folgerungssinn ist in der individuellen Person verankert, nicht im Intellekt allein, sondern in der Ganzheit der Person, der Gesamtverfassung des Geistes und der Seele. Er will nicht ein Ersatz der Logik sein, sondern deren Vertiefung und Erweiterung, eine Art "höhere Logik" (Gr.230), ein supra-logisches Urteilsvermögen"(Gr.241), eine logique personnelle, eine Art Wirklichkeitsgewissen, "the mind in its perfection", wie Ch.F.Harrold ihn nennt.¹⁾

In der genannten Erweiterung hat Newman seinen bei Aristoteles genommenen Ansatz in einer großen Synthese wieder in die Nähe Augustins geführt.²⁾ Die Begründung der Erkenntnis führt über die Zusammenschau der logischen und ethischen Ordnung ins Metaphysische: Wir meistern die Schwierigkeiten beim Erkenntnisvollzug nicht "ohne besondere Erleuchtung durch Ihn" (...special illumination from Himself - Gr.267). Nach Augustinus schauen wir die Wahrheiten nur im Licht der ewigen Wahrheit.³⁾ Und wie er, so knüpft auch Newman die Einsicht an ethische Bedingungen: "Es hängt von der sittlichen Veranlagung des Einzelnen ab", genauer gesagt "vom rechten Zustand des Herzens"(Phil.81); denn "Reinheit des Gewissens und Klarheit des Denkens gehören untrennbar zusammen."⁴⁾

1) Einführung zur neuen Ausgabe der Grammar of Assent, p.XVII.

2) Wir schließen uns mit diesem Hinweis aber nicht der Ansicht an, daß Newmans Lehre vom illative sense eine Fortführung der Pascalschen "unmittelbaren Intuition" im Geiste des hl. Augustinus sei, wie sie besonders von der französischen Newmanforschung vertreten wird. (besonders von Bremond: Newman.) Vgl. die Kontroversen bei Przywara: Religionsbegründung Scheler-Newman, S.225-287.

3) Vgl. De Trinitate IX,6,9 und De vera religione XXX,54-56.

4) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.24.

3. Reale Zustimmung und Gewißheit.

Den Abschluß des Erkenntnisvorgangs bildet die Zustimmung (assent)¹⁾ als eigenständiger Akt gegenüber der Erfassung (apprehension) und der Folgerung (inference). Newman nennt diese Unterscheidung ein Prinzip (Gr.125), und seine Behauptung ist dabei die, daß wie die reale Erfassung so auch die reale Zustimmung für die Erkenntnis mehr leistet als die abstrakt-begriffliche. Diese nämlich erreicht bestenfalls die Grade intellektueller Akte der Bekennung (profession), des Glaubenschenkens (credence), der Meinung (opinion), der Annahme als Zustimmung zu ersten Prinzipien (presumption as assent to first principles) oder der Spekulation (speculation)²⁾, wobei die letztere die vollkommenste ihrer Art ist. Die reale Zustimmung dagegen führt zur Gewißheit und - obwohl sie selbst wesentlich nicht tätig ist - zum Handeln, und dies deshalb, weil ihr Medium das Bild und nicht der Begriff ist. Denn die Bilder, da sie das Konkrete darstellen, üben die Macht des Konkreten auf das Gemüt und die Leidenschaften (affections and passions - Gr.68) aus. "Personen beeinflussen uns, Stimmen schmelzen uns, Blicke unterjochen uns. Manch einer wird leben und sterben auf ein Dogma hin, aber keiner will Märtyrer eines Schlusses sein... Alles in allem ist der Mensch nicht ein urteilendes Lebewesen; er ist ein sehendes, fühlendes, anschauendes, handelndes Wesen." (Gr.71 und 72). Man gelangt also nur durch Zustimmung durch den

-
- 1) Von Zustimmung spricht bereits die ältere Stoa (συνκατάθεσις), dann Cicero, der den griechischen Terminus vermutlich ins Lateinische übertrug (adsensio, adprobatio), Augustinus (assensio) und Locke (assent - synonym mit belief und opinion). Die Bedeutungen, die dem Begriff gegeben werden, sind sehr verschieden: Die Stoa kennt eine Zustimmung zu der das Objekt erfassenden Vorstellung, daneben ein Versagen der Zustimmung, eine Ablehnung (ἀνάνεσις) und die skeptische Enthaltung (ἐποχή). Nach Cicero setzt nicht nur die Erkenntnis, sondern jedes sittliche Handeln eine Zustimmung voraus. Augustinus sieht die assensio zusammen mit dem credere, wodurch sich dieses von der cogitatio unterscheidet. Locke dagegen gibt die Zustimmung zu einem Urteil nur in dem Maße, als es die Gründe rechtfertigen lassen, d.h. je stärker sie sind, umso kräftiger ist die Zustimmung. Er kennt ebenso wie für die Gewißheit auch für die Zustimmung verschiedene Grade (degrees of assent), was Newman ausdrücklich ablehnt.
 - 2) speculation = geistiges Sehen, Anschauung geistiger Vorgänge und deren Resultate mit dem folgenden Akt der festen Annahme von Sätzen als wahr.

Einsatz des g a n z e n Menschen. Auf den religiösen Bereich angewandt ist erst eine solche Zustimmung eigentlich Glaube (Faith).¹⁾

Newman steht damit auf der Seite platonisch-augustinischer Geistesrichtung. Die arabische Philosophie versuchte in ihrer Entfaltung des aristotelischen Weltbildes eine Vereinigung mit Gott auf dem Wege des reinen Denkens zu erreichen. Im Neuplatonismus dagegen, wie er durch Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita, Bonaventura und Bernhard von Clairvaux in den christlichen Raum eintrat, wurde der ganze Menscheng Geist mit seinem Denken, Wollen und Fühlen in den Aufstieg zu Gott miteinbezogen.²⁾ So spricht Augustinus von "Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung" (Conf.X,6,8), wenn er von der Gotteserfahrung spricht. Verstand u n d Wille, Erkenntnis u n d Liebe erst ermöglichen zusammen die Unmittelbarkeit des Innewerdens, das sich seinen Inhalt nicht gegenüberstellt, sondern sich aufgenommen weiß: gustate et videte quam bonus sit Dominus (Ps.33,9; vgl.Phil.160). Wir sind allzusehr geneigt, die Mystik als einen irrationalen Faktor auszuschneiden und vergessen dabei, daß sie bei diesem Ansatz vom Rationalen nicht getrennt werden kann. Geschieht dies, bleiben wir also im Bereich des rein Gedanklichen, so kann es nicht ausbleiben, wie Newman sagt, daß in der Philosophie unsere Deduktionen so wenig Überzeugungskraft haben und daß wir aus der Theologie Belegstellen und aus Geistlichen Textelerser machen.(Gr.72). Wir übersehen nicht, daß in dieser Frage die Philosophie an eine Grenze gekommen ist, an der sie zwar den Weg über sich hinausweisen kann, ihn als Philosophie aber nicht weiterzugehen vermag, ohne etwas anderes zu werden.³⁾

1) Ein Beispiel dafür, daß die notional apprehension beim Begriff stehen bleibt, die real apprehension dagegen zum real assent und zum realize führt, gibt Kierkegaard: "Die richtige Nachfolge entsteht nicht durch die Predigt: du sollst Christus nachfolgen, sondern durch die Predigt über das, was Christus für mich getan hat. Begreift und fühlt ein Mensch dies sehr tief und wahr, wie unendlich viel es ist, so kommt die Nachfolge schon von selbst." (Tagebücher, Eine Auswahl, übers. von E.Feuersenger, Wiesbaden 1949, S.134 f.).

2) Vgl. K.Heim: Glaube und Leben, S.87.

3) Eine Philosophie der Mystik versucht F.v.Hügel. Vgl.: The Mystical Element of Religion as studied in St.Catherine of Genoa and her Friends. 2 Bde., 1927. Vgl. ferner: Die Religion als Ganzheit, Düsseldorf 1948, S.174-310, (die Mystik als 3.Element der Religion neben Kirche und Wissenschaft). Vgl.ferner A.Dempf: Religionsphilosophie, S.204 ff, (Mystiker); und J.Bernhart: Die philosophische Mystik des Mittelalters, 1922.

Glauben heißt nach Augustinus: mit Zustimmung Denken (*credere est cum assensione cogitare* - *De praedest.sact.II,5*). Diese Zustimmung aber ist mit Newman gesprochen eine reale, denn sie geschieht mit dem Herzen und der Liebe in der demütigen Hingabe des Menschen an Gott. Sie ist Ausdruck der sittlichen Erfahrung (Gr.63), und deshalb gibt es keine Trennung zwischen Erkenntnis (= erleuchtete Einsicht) und der Reinheit des Herzens.(Phil.4). Mit anderen Worten: Eine Sache wird erkannt in dem Maße, in dem sie geliebt wird..

Das Herz muß zustimmen, wie Newman mit Pascal sagt, wobei "heart" - "coeur" nicht Ausdruck des Emotionalen im Widerspruch zum Logischen ist, nicht Gefühl statt Intellekt, nicht Seele statt Geist. Das Herz ist selbst Geist und sein Akt ein für die Erkenntnis wirkender Akt, der unsere Zustimmung erst zur eigentlichen Zustimmung unserer selbst zu unseren Akten macht.¹⁾ "Die Sprache des Herzens darf nicht in Gegensatz zu vernünftiger Überlegung gebracht werden."²⁾

Wir finden diese Interpretation sofort bestätigt, wenn wir beachten, welche Forderungen Newman an die Zustimmung stellt, die zur Gewißheit führen soll. Es gibt keine Grade der Zustimmung, so wenig es Grade der Wahrheit gibt. Es gibt aber eine einfache, meist unbewußt geübte Zustimmung (*simple assent* - Gr.120-141), der jedoch keine Gewißheit zukommt, wie wohl ihr eine Tendenz zum Handeln eignet. (Gr.163). Diese ist erst gegeben, wenn die sogenannte reflektierte oder komplexe Zustimmung (*reflex or complex assent*) dazu kommt, eine Zustimmung zur Zustimmung.(Gr.142-158).

Diese reflektierte Zustimmung ist für die reale Gewißheitsbegründung jedoch nur indirekt von Bedeutung, da sie "immer einem begrifflichen Satz gegeben wird, nämlich der Wahrheit, Notwendigkeit, Pflicht etc. unserer Zustimmung zur einfachen Zustimmung."(Gr.162). Deshalb besitzt sie auch "kaum mehr Kraft als die Registrierung eines Schlusses."(Gr.163). Doch ist dieser Akt der Vernunftbegründung und Vernunftbestätigung notwendig und wir müssen versuchen, ihre spezifischen Momente aus der Fülle der von Newman gegebenen Beispiele herauszulösen.

1) Vgl. Guardini: Christl.Bewußtsein, Versuche über Pascal, S.176 f.

2) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.24.

Ein erstes Merkmal der reflektierten Zustimmung ist ihre *b e - w u ß t e* und überlegte Ausübung (*consciously and deliberately* - Gr.142). Weiter ist ihre Rolle die der Prüfung (*trial*), denn sie hat die bereits erfolgten Zustimmungen (*simple assents*) zu erproben, zu realisieren und zu entwickeln (*to test, realize, and develop*), wobei das Kriterium die gereifte Urteilkraft (*mature judgment*) bildet, die Newman mit Aristoteles auch *φρόνησις* genannt hat.

Während die einfache Zustimmung die zu einem gegebenen Satz ist, ist die bewußte, reflexe Zustimmung die zu dem Anspruch dieses Satzes auf unsere Zustimmung, weil er wahr ist. Man kann sie als eine Zustimmung zur Zustimmung bezeichnen (*an assent to an assent* - Gr.147). Beide *z u s a m m e n*, die einfache und die reflektierte, ergeben nun den komplexen Akt der Gewißheit (*complex act of certitude* - Gr.164).

Newman macht eine wichtige Unterscheidung, die näher zu untersuchen ist. Er zeigt zwei Aspekte der Gewißheit entsprechend zwei möglichen Aspekten der Wahrheit¹⁾, und er nennt sie *certainty* und *certitude*.

C e r t a i n t y ist objektive Gewißheit, gleichzusetzen mit dem erkannten Gegenstand oder dem Materialen der Erkenntnis. "Ihr zustimmen bedeutet soviel wie erkennen." (Gr.148). Sie ist eine "Qualität von Sätzen" (*quality of propositions* - Gr.262), d.h. die Sätze sind so beschaffen, daß ich ihrer gewiß sein kann. Dieser Gewißheit entspricht einerseits die Wahrheit als *ἀλήθεια* (das Wesen enthüllt seine *essentia*) und anderseits der Begriff. Wir würden heute dafür etwa "essentielle Wahrheit" sagen.

C e r t i t u d e dagegen ist ein geistiger Zustand (*mental state* - Gr.262), das innere Bewußtsein der Wahrheit, sogenannte "subjektive Gewißheit", was nichts von Subjektivismus an sich hat, sondern einfach meint: ich bin mir gewiß. Sie ist die Wahrnehmung (*perception*) einer Wahrheit zugleich mit der Feststellung, daß sie eine Wahrheit ist. Ein Bewußtsein der Erkenntnis also, das sich in dem Satz ausspricht: "Ich weiß, daß ich weiß", oder "Ich weiß, daß ich weiß, daß ich weiß" (*I know that I know that I know* - Gr.149),

1) Vgl. unseren Abschnitt über die Begründung der Gewißheit im Gewissen.

oder einfach: "Ich weiß."¹⁾ Diese Gewißheit entspricht der Wahrheit, wie sie in mir selbst aufleuchtet, meine Wahrheit ist. Bei nötiger Vorsicht könnten wir mit einem heutigen Terminus vom "existentiellen Aspekt der Wahrheit" sprechen, welcher der certitude entspricht.²⁾

Darum also geht es Newman: daß die Wahrheit realisiert werde, daß die absolute Wahrheit, die objektive Wahrheit über dem Menschen (*supra mentem nostram esse*) Wahrheit in Menschen werde, indem sie seine Existenz ergreift. Die persönlich angesprochene und sich entscheidende konkrete individuelle Person ist einbezogen in die Entscheidung über Zustimmung oder Ablehnung. Eine solche Zustimmung ist als Zustimmung zur Wahrheit zugleich Gewißheit der Erkenntnis der Wahrheit. Daraus leitet sich ihre Dauer und Unveränderlichkeit ab. Zustimmungen, Überzeugungen können wechseln, "Gewißheit ist unwandelbar". (Gr.193). Es ist das Kennzeichen der Gewißheit, daß sie keine Überredung, keine sich ändernde Meinung, kein vorschnelles Urteilen ist, sonst wäre sie keine Gewißheit. Aus diesem festen unerschütterlichen Grunde heraus zeigt sich gewissermaßen als Lohn sowie als der Gewißheit eigenes Kriterium ein "Gefühl der Befriedigung und geistigen Sicherheit" (Gr.154). Es ist eine "Selbstbilligung des Gewissens", eine Befriedigung in der Gewißheit, die Wahrheit erreicht zu haben.

Dieses sichere Festhalten, die letzte tiefste Gewißheit ist nach Newman nur darin begründet, daß wir - ganz im augustinischen Sinne - in der Wahrheit auf Gott gestoßen sind und Er als höchste und ewige Wahrheit der Garant unserer Gewißheit ist. Deshalb dieses absolute Vertrauen, daher die unerschütterliche Gewißheit des einmal in der Wahrheit Stehenden, nicht mehr die Wahrheit verlieren zu können. Das Verstehen der Wahrheit hat seinen Grund im Stehen in der Wahrheit, im Stehen (= Stand haben und halten) in Gott und Gottes Wahrfähigkeit. "Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua." (Conf. XI, 30, 40).

1) - "for one reflex assertion of the mind about self sums up the series of self-consciousnesses without the need of any actual evolution of them." (Gr.149).

2) Es geht Newman nicht um eine Subjektivierung der Wahrheit, sondern nur darum, zu zeigen, daß es eine Gewißheit gibt, die nicht an logische Beweisführung gebunden ist, wie Locke sie fordert.

Davon spricht Isaias (7,9): Nisi credideritis, non intellegitis (Wenn ihr nicht zuvor geglaubt habt, werdet ihr nicht verstehen). Dies ist die lateinische Version in Übereinstimmung mit der griechischen Septuaginta. Der hebräische Urtext dagegen kennt kein Verstehen, sondern ein Stehen: "Wenn ihr nicht fest an Jahwe haltet, habt ihr keinen Halt." oder in der treffenden Übersetzung Luthers: "Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht." Dem Propheten geht es um das Stehen in Gott, das ist "Glaube". Die Griechen aber suchen Weisheit des Verstehens.¹⁾

Doch schließt ein Stehen in der Wahrheit ein Verstehen der Wahrheit nicht aus. Newman fordert beides, auch das Verstehen, wie das augustinische "credere est cum assensione cogitare" verlangt, daß keine assensio ohne cogitatio sei. Auf diese Weise sind für Newman Glaube und Gewißheit "normale Verfassungen unseres Geistes" (Gr.177 und Phil.150). Er steht mit dieser Auffassung gegen Kierkegaard, nach dem das Wahre, objektiv gesehen, das Absurde ist und der Glaube ein Festhalten des Absurden in der Leidenschaftlichkeit der Innerlichkeit.²⁾ Kierkegaard sieht ohne Zweifel etwas Richtiges, nämlich die richtige Seite des "credo quia absurdum"³⁾, die heißen müßte: credo quia mysterium. Denn das Mysterium ist Anruf an unsere Vernunft und Aufruf zum Glauben, es kann und soll geglaubt werden. Das Absurde aber ist noch nicht einmal zu denken, ohne daß Verstand, Dinge und Mensch preisgegeben werden.⁴⁾ Kierkegaard sieht nur die Entscheidung und nicht das sichere Faktum, auf

1) 1.Kor.1,22. Vgl. G.Söhnngen: Philosophische Einübung, S.91-93.

2) Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, übers. von H.Diem, Frankf./Hambg.1956, S.105 f. Vgl. die echte Wahl, die in der "ontologischen Affirmation" vorliegt und gekennzeichnet wird durch eine Verbindung von Freiheit und Begrenzung und sich von dem "Sprung" unterscheidet: "Nicht ein Dennoch in der Verzweiflung über die Niederlage der Vernunft ist gefordert, sondern ein glaubender Vorgriff, ein gewagtes Ja, dem die Erkenntnis nachfolgen muß." (H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.48-49).

3) Dieser Satz wird nicht ganz zurecht Tertullian zugeschrieben. In diesem Wortlaut findet er sich bei keinem kirchlichen Schriftsteller. Bei Tertullian steht: ...quia ineptum est; aber auch: Certum est, quia impossibile - und dies kann noch weniger gedacht werden als das quia absurdum. Denn was als Wirkliches sicher ist, muß wenigstens möglich sein.

4) "Wenn wir mit Bedacht eine Absurdität annehmen, dann sprechen wir dem Intellekt sein Todesurteil und sollten uns danach als Theoretiker des Schweigens befleißigen." (H.Kuhn: Begegnung mit dem Nichts, S.166 f.).

Grund dessen man zur Entscheidung kommt, nur das Wagnis und nicht die Gewißheit, auf der der Glaube gründet. Newman, der auch eine Predigt über die "Wagnisse des Glaubens" verfasste, geht damit gegenüber Kierkegaard "den Weg" des reifen Mannes und der Besonnenheit, den Theodor Haecker für den "menschlich und göttlich natürlichen, gewollten und normalen" hält.¹⁾

Wir fassen das Kapitel der Zustimmung und Gewißheit mit Newman kurz zusammen: "Die große Mehrzahl der Menschen wirft das Wahrscheinliche, das Mögliche und das Gewisse zusammen. ... Sie haben keine klare Anschauung von dem, was sie wissen, was sie vermuten, was sie voraussetzen und was sie nur behaupten." (Gr.177). Oder "sie begrenzen ihre Urteile auf das, was wahrscheinlich ist, was ihnen sicher ist, was am meisten verspricht, was Eindruck auf sie macht und Einfluß auf sie hat. Sie können Gewißheit weder besitzen, noch brauchen sie Gewißheit oder sehen sich nach ihr um." (Gr.179). Aber jene, die entschlossen sich selbst, ihre eigene Existenz, ihr Leben in die Entscheidung zu bringen, "finden es notwendig, ehe sie anfangen, einige klare und unveränderliche Punkte zu haben, mit denen sie anfangen, anders wollen sie überhaupt nicht." (Gr.180-81). Sie stützen sich auf nichts Geringeres als auf Gott, auf "seine Verheißung und seinen Eid". (Gr.181). Diese Gewißheit, die aus der Zustimmung hervorgeht, ist erreichbar (gegen Locke) und nicht unvernünftig. (Gr.177 und 182). Denn "der Intellekt, der für die Wahrheit geschaffen ist, kann Wahrheit erreichen, und nachdem er sie erreicht hat, vermag er sie festzuhalten, zu erkennen und die Erkenntnis zu bewahren." (Gr.168).

4. Die Begründung der Gewißheit im Gewissen.

Wir sind beim Versuch der Begründung der Gewißheit mit Newman an den "Ort" gelangt, wo wir ihrer im letzten innerwerden: im Gewissen. Diese Letztinstanz ermöglicht auf ganz eigene, persongebundene Weise (reale Folgerung durch den illative sense) die von Newman gesuchte Gewißheit im Konkreten (certitude - Gr.112). Gewissen wird

1) Nachwort zur Übersetzung der Grammar of Assent, S.442 f.

von Newman als Relation verstanden. Deshalb verbürgt und begründet es Gewißheit nicht vom Menschen her; es transzendiert seinen eigenen Akt und weist auf Gott, indem es die Stimme des Gesetzgebers und ein Bild vom Herrn und Richter vermittelt. Zugleich stellt es den Menschen vor die Wirklichkeit des personalen Gottes und lebt allein durch diesen lebendigen geheimnisvollen Bezug zur Transzendenz. Von Gott empfängt das Gewissen Licht, Autorität, Verpflichtungscharakter und Würde. Jeder Versuch, eine Gewissensethik in anderer Weise begründen zu wollen, ist zum Scheitern verurteilt, da endliche Größen absolut gesetzt werden, die als solche einen Absolutheitsanspruch nie behaupten können. Alle Gewißeiten sind zurückzuführen auf die erste und letzte Gewißheit Gottes. In zeitlicher Betrachtung braucht diese Gewißheit nicht am Anfang zu stehen. "Zum Leben des Gewissens als einem integralen Bestandteil des persönlichen Daseins gehört das Sichdurchkämpfen von der zweifelnden zur gefestigten Gewißheit."¹⁾ Ist dieser Grund aber gelegt, dann finden alle weiteren Teilaspekte in Fragen der Gewißheit den ihnen zukommenden Platz. Es geht bei der Gewißeitsbegründung wiederum nicht um die certainty (also nicht um den Begriff des absoluten höchsten Wesens), sondern um die c e r t i t u d e , meine konkrete Gewißheit, und um das innere Bewußtwerden der Wahrheit, die mir diese Gewißheit verbürgt.

Wir betreten kein Neuland, wenn wir vom Gewissen bei Newman handeln.²⁾ Deshalb verzichten wir auf eine Phänomenologie des Gewissensorgans und verfolgen das nicht nur von uns, sondern von Newman selbst in den Mittelpunkt gestellte Problem der Gewißheit zu Ende, und zwar unter den folgenden zwei Fragekreisen: (1) der Legitimität eines A u f w e i s e s der die Gewißheit begründenden Autorität anstelle eines formalen Beweises, und (2) der Problematik einer s u b j e k t i v e n Gewißeitsbegründung.

1) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.23.

2) Das Gewissen bei Newman wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht, hauptsächlich den folgenden: (1) Das Gewissen als religiöser Akt, als Organ der realen Erfassung Gottes (H.Fries: Die Religionsphilosophie Newmans). (2) Das Gewissen als sittliches Gefühl (moral sense) und als Gefühl der Pflicht (sense of duty) und die Grunderfahrung des verpflichtenden Wissenenserlebnisses: der Einzelne steht vor Gott. (A.Läpple: Der Einzelne in der Kirche). (3) Das Gewissen als das die Person mitkonstituierende Element. (G.Rombold: Das Wesen der Person nach J.H.N.).

a) Der Aufweis Gottes im Gewissen.

Den Ansatz Newmans, vom eigenen Innern her die Wahrheit zu erreichen und die Gewißheit zu begründen, versucht in neuerer Zeit Max Scheler. Nach seinen eigenen Worten steht er (in der mittleren Periode seines Schaffens) weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas von Aquin, noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode. Er will "für die verlorenen Wahrheiten Augustins" wieder die Augen öffnen lehren¹⁾, greift Augustins Gedanken auf und findet diese und seine eigenen in Übereinstimmung mit Newmans Denken.²⁾

In voller Übereinstimmung mit Newman befindet sich Scheler darin, daß er den Glauben als freien Akt der ganzen Person versteht,³⁾ daß er es ablehnt, Gottes Sein und Wesen aus der Natur erschließen zu wollen⁴⁾, und daß er für die Wesenserkenntnis Gottes jegliche Art von Beweis als unbrauchbar bezeichnet.⁵⁾ Der Beweis wird von Scheler deshalb verworfen, weil "nur W a h r e s beweisbar ist",

1) Vom Ewigen im Menschen, S.8 und 9.

2) Diese Übereinstimmung wird von Przywara bestritten. Die Unterschiede in den Auffassungen Scheler-Augustinus, Scheler-Newman, J.Hessen-Augustinus und Przywara-Hessen finden sich in Przywara: Religionsbegründung.Scheler-Newman. Die daraus entstandenen Kontroversen können auf sich beruhen, weil sie vorwiegend von der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis handeln, wir uns aber hier um die Gewißheitsbegründung bemühen.

3) Vom Ewigen im Menschen, S.147.

4) ebd. S.225

5) ebd. S.254 f, 271 ff und 289. - Beweisbar ist nach Scheler nur ein Satz, der schon gefunden ist. Das nach Regeln Wieder-Finden-Lehren von etwas, das gefunden ist, nennt er Nachweis. Unter Aufweis oder Aufdeckung versteht er ein erstmaliges Zeigen von etwas, das noch nicht gefunden ist. Der Nachweis setzt also den Aufweis voraus. Gott finden lehren ist darum etwas anderes und Höheres als sein Dasein beweisen. Przywara sieht dagegen den Unterschied von Aufweis und Beweis nur in der Verschiedenheit der seelischen Haltung bzw. des terminologischen Ausdrucks dieser Haltung: "Fasse ich die Gedankengänge, an deren Ende die Einsicht in Dasein und Wesen Gottes steht, als einen fortschreitenden Weg des Empfangens einsichtiger Gegebenheiten, so habe ich das sogenannte "Sehen" oder den sogenannten "Aufweis". Fasse ich die s e l b e n Gedankengänge als logische Unterlagen der logischen Berechtigung des Satzes "Es ist ein Gott", so habe ich den "Beweis" der Scholastik." (Religionsbegründung Scheler-Newman, S.140).

nicht aber Reales ("Beweisbar sind nur S ä t z e über Reales, nicht das Reale selbst."¹⁾), oder anders gesagt: beweisbar ist die logische Wahrheit des Urteils, nicht aber die ontologische Wahrheit als metaphysische Realität. Diese kann nur in einem A u f w e i s gefunden werden, den Scheler an anderer Stelle mit "Gott finden lehren"umschreibt. Und er sagt: "Die christliche Patristik - Augustinus an der Spitze - lehrte noch Gott "finden". Ihre Gottesbeweise sind im Wesentlichen noch Angaben, wie das religiöse Bewußtsein v e r f ä h r t , wenn es auf dem Wege zu Gott ist, und w i e es auf diesem Wege sein Ziel erreicht."²⁾

Newmans Stellung zu Beweisen (formal-proof, evidence), zu begrifflicher Erfassung, formal-logischer Folgerung und nachfolgender Zustimmung kennen wir bereits. Es bleibt aber noch, die Gründe für Newmans Methode zur Erlangung der Gewißheit im Konkreten aufzuzeigen.

Zunächst gehen wir von folgendem aus: Es handelt sich nicht um den bloßen Aufweis des D a s e i n s Gottes, nicht um die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern um den personalen Aufruf der Stimme im Gewissen, die zeigt, "daß hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind, vor dem wir beschämt sind, dessen Ansprüche wir fürchten."(Gr.83). "Das Gewissen lehrt uns nicht nur, d a B Gott ist, sondern w a s Er ist."(Gr.296). Erst Gott als Person, der mich als Person verpflichtet, kann meine Gewißheit verbürgen. Dies ist für Newman der "klare und unveränderliche Ausgangspunkt" und "der sichere Grund unter meinen Füßen." (Gr.180-81). Wiederum zeigt es sich nun, sozusagen als Antwort vom Gewissen her, weshalb allein die r e a l e Erfassung, Folgerung und Zustimmung zur Gewißheit führen und warum diese niemals im Bereich des Begrifflich-Abstrakten erreicht werden kann.

Daraus ergeben sich drei Konsequenzen, die den inneren Weg der Gewißheitsbegründung im Gewissen gegenüber dem äußeren Beweis (Kausalschluß) oder einem Vernunftbeweis rechtfertigen:

(1) Die äußere Welt der geschöpflichen Dinge vermittelt keine sichere Kenntnis von Gott, noch weniger die Kenntnis Gottes als Person, als

1) Vom Ewigen im Menschen, S.252.

2) ebd. S.254.

Vater oder Richter. (Phil. 110 und 112). Der Anblick der Welt widerspricht sogar der Stimme des Gewissens. (Apol. 217).

(2) Die menschliche Vernunft kann aus sich Gewißheit nicht verbürgen, denn die konkret-reale, heilsgeschichtliche Betrachtung des gefallen Menschen findet sich bestätigt in einem Unzureichen der geistigen Kräfte des Menschen ("I am not speaking of right reason, but of reason as it acts in fact and concreteley in fallen man." "...considering actually and historically". - Apol. 219). In religiösen Dingen zeigt die Vernunft sogar eher eine Neigung zum Unglauben. ("I do not think I am wrong in saying that its (reason's) tendency is towards a simple unbelief in matters of religion." - Apol. 219). Ferner sind für die Begründung der Erkenntnis und Gewißheit besondere dispositions erforderlich (Phil. 4), sittliche Grundhaltungen, ganzheitliche Akte der Person. Die bloß logische Anerkennung und Zustimmung zu formalen Beweisen sind von diesen dispositions unabhängig.

(3) Zu den negativen Argumenten fügt sich ein positives: Der Gewissensweg ist allen zugänglich (common to all), stets erreichbar (ever available), er ist auf innigste verknüpft mit der praktischen Lebensentscheidung (intimately combined with practice) und erreicht die Wurzel der Gewißheit (goes to the root of the matter).¹⁾

Aus einem Brief Lilly's vom 18. November 1880, in dem Stellen aus Newmans Werk zitiert werden, und den Newman selbst im Anhang der Grammar of Assent (Note II) anführt, läßt sich in kurzen Auszügen das Wesentliche zusammenfassen: Newman "anerkennt ausdrücklich die formalen Gottesbeweise" (zu ergänzen wäre: er leugnet nicht ihre Beweiskraft für andere, für ihn selbst dagegen sind sie ohne Belang, vgl. Apol. 217); "das für ihn persönlich so gewichtige, äußerst kräftige Argument aber ... ist das Zeugnis des Gewissens" (witness of Conscience), "ihm unwiderstehlich aufgedrängt durch die innere Stimme" (borne in upon him irresistibly by the voice within). Das Gewissen, der "große innere Lehrer" ist uns "näher als jedes andere Erkenntnismittel." (Gr. 383-384).

Dies ist Newmans Ausgangspunkt zur Erlangung der Gewißheit. Ansatz, Weg und Begründung bedürfen aber noch einer eigenen Rechtfertigung,

1) Unveröffentlichtes Manuskript vom 7. Nov. 1859, zit. bei Przywara: Ringen der Gegenwart II, S. 834.

denn "der Beweisgang, der von dem Gedanken des konkreten und leidenschaftlichen Individuums ausgeht, um die Subjektivität der Wahrheit zu begründen, bedarf einer kritischen Sichtung."¹⁾

b) Das Problem der subjektiven Gewißheitsbegründung.

Newmans "own chosen proof" läßt sich kurz darin aussprechen, daß es "kein letztes Kriterium der Wahrheit gibt außer dem vom eigenen Geist der Wahrheit erbrachten Zeugnis" (that there is no ultimate test of truth besides the testimony borne to the truth by the mind itself. - Gr.266). Seine Einstellung zu der ihn umgebenden äußeren Wirklichkeit ließ von vornherein keine andere Möglichkeit, als die Gewißheit im eigenen Gewissen zu suchen und der Wahrheit sich zu vergewissern, indem diese Wahrheit sich i n m i r als Wahrheit erweisen muß. Wenn wir Newman auf die Begründung seiner Ausgangsposition hin befragen, so darf nicht erwartet werden, er könne durch seine Argumentation eine Gewißheit vermitteln, die der Fragende nicht besitzt. Newman würde eine solche Erwartung mit folgenden Hinweisen enttäuschen: (1) Bei dem Ansatz der Gottesgewißheit im Gewissen handelt es sich nicht um certainty, sondern um certitude, also um ein "Stehen in der Wahrheit". (2) Die Wahrheit ruht als solche zwar in aufweisbaren Gründen, erzwingt aber deshalb nicht deren existenziellen Vollzug: "Wahrheit ruht gewiß auf Gründen, die wirklich, objektiv und für sich genommen zu beweisen sind. Aber es folgt daraus nicht, daß die Begründungen, die zu ihren Gunsten vorgebracht werden können unausweichlich und unwiderstehbar sind." (Gr.311). (3) Gewißheit als "Stehen in der Wahrheit" setzt daher einen in Freiheit zu leistenden ganzheitlichen Akt voraus: "Gewißheit (certitude) ist kein bloß rezeptives Empfangen (passive impression), welches dem Geist von außen widerfährt... Sie ist ein tätiges An-Erkennen (active recognition) von Sätzen als wahr." (Gr.262).

Mit diesen Hinweisen zieht Newman eine scharfe Trennung zwischen möglichen Gesprächspartnern in unserer Frage, und wie aus dem Gesagten

1) H.Kuhn: Begegnung mit dem Nichts, S.81.

hervorgeht, ist diese Ausgrenzung keineswegs willkürlich und unberechtigt, sondern in der Sache selbst begründet, "...weil es völlig widersinnig (absurd) ist zu versuchen, denen eine zweite Voraussetzung anzudemonstrieren, welche die erste nicht zugeben." (Gr.316). Und weshalb? Newman antwortet mit einem Vergleich: "Blinde können das Licht nicht sehen." (Gr.311-12).

Die erste Voraussetzung, mit der Newmans philosophisches Bemühen steht und fällt, ist bereits dargelegt: "Ich setze die Gegenwart Gottes in unserem Gewissen voraus." (Gr.317). Zugleich will diese erste Voraussetzung als certitude verstanden sein.

Newman leitet die formale Bestimmung von certitude aus der Verfassung des menschlichen Geistes ab: "Der menschliche Geist ist für die Wahrheit geschaffen... Nun kann die Wahrheit sich nicht ändern; was einmal Wahrheit ist, bleibt Wahrheit... Wenn also der menschliche Geist einmal in den Besitz der Wahrheit gelangt, wie könnte er ihrer beraubt werden? Aber dies bedeutet: gewiß sein. Deshalb: wenn Gewißheit einmal vorhanden ist, bleibt sie Gewißheit." (Gr.167). Gewißheit ist daher mit Unverlierbarkeit (indefectibility) so identisch, "daß ihr Zusammenbrechen... erweisen würde, daß Gewißheit (certitude) letztlich und tatsächlich ein unmöglicher Akt war... Wahrheit würde dennoch Wahrheit bleiben, läge aber jenseits unserer Erreichbarkeit." (Gr.167-68).

In dieser Bestimmung von certitude ist eine klare Alternative enthalten: Entweder ist objektive Wahrheit erreichbar, und dann ist die Gewißheit als Gewißheit der Wahrheit unverlierbar, oder es ist dem Menschen eine Gewißheit von Wahrheit unerreichbar, trotzdem er mit seinem ganzen Wesen auf objektive Wahrheit angelegt ist. Das Bemühen Newmans gilt daher dem Erweis, "daß der Intellekt ... Wahrheit erreichen kann, und nachdem er sie erreicht hat, sie festzuhalten, zu erkennen und die Erkenntnis zu bewahren vermag." (Gr.168).

Ehe wir diesen Gedankengang fortsetzen, um damit zur Begründung der Gewißheit zu kommen, wollen wir zu dem Vorwurf des Subjektivismus und Relativismus im Ansatz Newmans Stellung nehmen. Denn dieser Vorwurf ist von Newman mit der gestellten Alternative bereits abgewehrt, bevor an die Begründung der Gewißheit selbst gegangen wird. Sollte nämlich der Versuch scheitern, so stünde an seinem Ende nicht

Subjektivismus oder Relativismus, sondern Agnostizismus in dem Sinne, daß an einer absoluten Wahrheit zwar festgehalten würde - truth would still be truth -, "aber ein Wissen von ihr läge jenseits unserer Erreichbarkeit." (Gr. 168). Der Mensch müßte ob dieser Unmöglichkeit in Verzweiflung geraten. Er würde die Idee der Wahrheit in seinem Geiste tragen und dabei erkennen müssen, daß er sie niemals erreichen könnte. Seine Verzweiflung wäre dem Ausgangspunkt moderner Existenzphilosophie vergleichbar¹⁾, und doch bliebe ihm deren scheinbarer Ausweg verwehrt, subjektive Wahrhaftigkeit als ausschließliche Grundlage objektiver Wahrheit zu betrachten.

Auch Newman geht es um diese subjektive Wahrhaftigkeit. Mit seinem Verständnis des real und to realize hat er das positive Anliegen der Existenzphilosophie vorweggenommen. Wir brauchen nur zu beachten, worum es Newman bei seiner Gewißheitsbegründung geht: keineswegs um bloß formal-logische Richtigkeit von Gedankengebilden, sondern um existenzielle Entscheidung, um r e a l e s, auf einen absoluten Grund sich gründendes Denken. So stellt er sich auf die Seite derer, die "es für notwendig erachten, bevor sie ihr neues Leben beginnen (before starting their new course), ... einen sicheren Grund (sure ground) unter ihren Füßen zu haben; sie fordern mehr als menschliche Vernunftabwägungen und Konklusionen." (Gr. 180-81). Mit dieser Intention faßt Newman die Frage an und es bleibt unverständlich, wie dieses ausdrückliche Bestehen auf der objektiven Wahrheit - sure ground - von seinem subjektiven Ansatz abgelöst werden konnte, um ihn dann freilich ins Subjektivistische zu verengen. Nach dieser Richtigstellung kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, worauf Newmans "subjektive" Gewißheitsbegründung abzielt.

Es ist nicht mehr zu erwarten, daß Newman erst durch eine Argumentation zur Gewißheit zu gelangen versucht. Sein Weg führt vielmehr in umgekehrter Richtung: er geht von einer Position aus und versucht sie als Gewißheit (certitude) o b j e k t i v e r Wahr-

1) Vgl. die Interpretation des existenz-philosophischen Ansatzes bei H. Kuhn: Beg.m.d.Nichts, S. 119: "Durch absolute Verzweiflung wird der Mensch zum existierenden Individuum im emphatischen Sinne des Wortes. Er erlangt Eigentlichkeit, die existenzielle Erscheinungsweise der Wahrheit, das In-der-Wahrheit-Sein des Individuums. Und diese subjektive Wahrhaftigkeit ist die Grundlage objektiver Wahrheit, die aber "objektiv" nur im uneigentlichen Sinn genannt werden kann. Entbehrt sie doch als eine bloße Ableitung von der subjektiven Wahrheit jede ihr eigene Grundlage."

heit zu erweisen. Die Theorie der first principles dient gerade dem Nachweis, daß wir zunächst in natürlicher d.i. unreflektierter Einstellung nicht anders verfahren, als von bestimmten Voraussetzungen auszugehen. Der philosophischen Reflexion kommt daher die Aufgabe zu, diese meine Voraussetzungen kritisch zu überprüfen. Die Forderung der Methode des universalen Zweifels¹⁾ als "voraussetzungsloses" philosophisches Beginnen wird als in sich widerspruchsvoll abgewiesen: "Dies, daß wir mit einem universalen Zweifel beginnen sollten, ... ist von allen Voraussetzungen die größte. ... Zweifel als solcher ist ein positiver Ausgangspunkt und schließt eine bestimmte Geisteshaltung (habit of mind) ein, und in dieser ist notwendig beschlossen ein System von Grundsätzen."(Gr.286). Damit bleibt nur der Weg einer k r i t i s c h e n Sichtung der bei natürlicher Einstellung gemachten Voraussetzungen, denn "wenn wir das Recht nicht haben... darüber zu entscheiden, daß Voraussetzungen unerheblich oder absurd sind,... würde unser Beginnen einfach blockiert sein durch überspannte Grundsätze und Theorien."(Gr.285).

Der tragende Grund von Newmans Gedankengang ist also, "daß Gewißheit gefühlt wird."(Gr.262). Würde er dabei stehen bleiben, so müßte ein solcher Ansatz als unphilosophisch und dogmatisch abgelehnt werden. Aber diese tragende Voraussetzung wird nicht bloß behauptet, sondern muß und wird sich eine kritische Überprüfung gefallen lassen, um nicht "unerheblich" oder "absurd" zu sein. Newman bringt diesen Gedanken an anderer Stelle in sehr vorsichtiger Formulierung: "Unser Hoffen ist, ... daß unser Besitz von Gewißheit einen Beweis dafür abgibt, daß es nicht eine Schwäche oder Absurdität ist, gewiß zu sein." (Gr.262).

Die Position Newmans - possession of certitude - bedarf noch einer Verdeutlichung und einer Einschränkung. Wenn certitude kein bloß rezeptives Geschehen ist, sondern zugleich ein tätiges Anerkennen, muß dessen Ergebnis nicht nur gegenüber von außen herangetragenen

1) Auch der Zweifel Descartes führt u.E. zur Aussonderung einer einzigen fundamentalen Gewißheit für alle übrige Wahrheits-erkenntnis: "Atque etiam multa saepe necessario inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur a plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, ut haec propositio: sum, ergo Deus est." (Descartes: Regulae ad directionem ingenii, Regula XII,39,26-29).

Kriterien vertretbar sein, sondern muß als ein von mir vollzogener Akt zugleich innere Kriterien aufweisen. Newman muß diese inneren Kriterien von seinem Wahrheitsbegriff her geradezu verabsolutieren und sagen: "daß es kein letztes Kriterium der Wahrheit gibt, außer dem vom eigenen Geist der Wahrheit erbrachten Zeugnis." (Gr.266). Der Geist selbst, nicht irgendwelche "technische Apparatur von Wörtern und Sätzen" (Gr.268) wird für die Wahrheitsfindung angesetzt. "Es ist der Geist, der urteilt, und seine eigenen Urteile prüft." (Gr.268). Weiter unten wird mit derselben Zuspitzung dieses Kriterium näher bestimmt: "in keiner Art konkreter Vernunftprüfung... gibt es ein letztes Kriterium von Wahrheit und Irrtum unserer Folgerungen, außer der Zuverlässigkeit des illative sense, welcher die Folgerungen legitimiert." (Gr.273). Unter dem illative sense wird eine Fähigkeit im menschlichen Geist begriffen, welche zwischen dem Geist selbst und der Wahrheit eine affirmative Beziehung konstituiert.¹⁾ Wie aber manifestiert sich diese Relation und mit ihr Gewißheit im Bewußtsein, da certitude nichts anderes ist als "eine wohlüberlegte Zustimmung, die nach Vernunftüberlegung gegeben wird" (Gr.173)? Certitude "schließt in sich Sicherheit (security) und Ruhe (repose). (Gr.172). Damit sind wir an einem entscheidenden Punkt angekommen, der einer genauen Analyse bedarf.

Newmans Beweisführung vollzieht sich in einem doppelten Schritt: Fundament ist das H a b e n von Gewißheit. Dies wird vorausgesetzt und nach einer kritischen Überprüfung - active recognition - erweist sich dieselbe Position als Haben von G e w i ß h e i t, indem sich zeigt, daß hinter diese Position nicht zurückgefragt werden kann, da sie sich selbst trägt und einer weiteren Begründung weder bedarf noch fähig ist. Das Begründung verlangende Denken und Fragen ist zur Ruhe gekommen (repose), da es einen Punkt (of security) erreicht hat, den Newman einmal in einer scheinbar paradoxen Formulierung so wiedergibt: "Ich weiß, daß ich recht habe. Wieso weiß ich es? Ich weiß, daß ich weiß, daß ich weiß."²⁾

Nach dieser Bestimmung von absolutem Wissen wird man sofort nach dem Umfang eines so verstandenen Wissens fragen, und damit kommen wir zu einer notwendigen Einschränkung. Es wäre einfach unsinnig,

1) "a general relation to truth and to the affirmation of truth" (Gr.268).

2) J.H.N.: Ges.Werke, hrsg. von D.Feuling, E.Przywara und P.Simon, Bd.I, übertr. von E.Stein, München 1928, Seite 10.

es als Unfehlbarkeit (infallibility) des Urteilsvermögens überhaupt verstehen zu wollen. Newman definiert deshalb den Akt der Gewißheit: "Eine Gewißheit ist auf diesen oder jenen Satz gerichtet; sie ist keine Fähigkeit oder Begabung, sondern eine Disposition des Geistes in Bezug auf einen bestimmten Fall, der mir vorliegt." (Gr.170). Diese Definition ist eindeutig und wir sprachen deshalb auch nur von einem Punkte, in dem Gewißheit erlangt wird.

Doch selbst mit der genannten Einschränkung bleibt Newmans Position nicht unwidersprochen. Man kann die Möglichkeit von der Gewißheit von Wahrheit überhaupt leugnen und Newman formuliert den Einwand selbst so: "Wie kann ich Sicherheit (security) besitzen, ohne welche es keine Gewißheit gibt, wenn ich erkenne, ... daß ich mich zuvor sicher wähnte, in Wirklichkeit aber einer Unwahrheit sicher war?" (Gr.172). Der Einwand wird schnell ad absurdum geführt mit einer Gegenfrage: "Wenn ich mich auch in meiner Sicherheit getäuscht habe, darf ich dann nicht zumindest sicher sein, daß ich mich getäuscht habe?" (Gr.175). Damit wird einer Argumentation, welche die absolute Unmöglichkeit von Gewißheit dartun will, ihr eigener Boden entzogen; es bleibt zumindest die Gewißheit der dubitatio. Der Einwand veranlaßt Newman darüber hinaus, ein negatives Kriterium für *seiner certitude* zu benennen, "daß Unvergänglichkeit wenigstens als negativer Erweis der Gewißheit dienen kann..., sodaß, wer immer seine Überzeugung verliert, die er an irgendeinem Punkte hatte, dadurch den Erweis erhält, daß er keine Gewißheit besessen hat." (Gr.194). Ganz konsequent unternimmt Newman in dem Kapitel "Indefectibility of Certitude" (Gr.167-96) den Nachweis, daß alle Einwände die von ihm gemeinte *certitude* verfehlen und deshalb in sich zusammensinken. Er wehrt sich zudem nicht ohne Nachdruck gegen falsche Unterstellungen.¹⁾

Und wenn Newman am Ende mit *seiner certitude* ganz allein stünde, so wäre auch dies kein Erweis der Unmöglichkeit jemals Wahrheit erreichen zu können. "Wahrheit muß nicht notwendig universal,

1) "as if any one could dream of treating as deliberate assents, as assents upon assents, as convictions or certitudes, the prejudices, credulities, infatuations, superstitions, fanticisms, the whims and fancies, the sudden irrevocable plunges into the unknown, the obstinate determinations, - the offspring, as they are, of ignorance, the wilfulness, cupidity, and pride, - which go so far to make up the history of mankind; yet these are often set down as instances of certitude and of its failure." (Gr.178).

aber mit Notwendigkeit gewiß sein."(Gr.184). Mit diesem Wahrheitsbegriff muß ihm dann auch zugestanden werden, daß "eine Wahrheit oder Wirklichkeit gewiß sein kann, obgleich sie nicht allgemein an-erkannt ist."(Gr.183).

Die erste materiale Voraussetzung Newmans: "I assume the presence of God in our conscience"(Gr.317) erschließt sich nun einem neuen Verständnis. Sie kann nicht mehr als "bloß geglaubte" Voraussetzung gelten, sondern erhält die Bedeutung einer certitude in vollem Sinne. Das Denken ist damit an einen Punkt gekommen, der zwar nicht alle Wahrheitserkenntnis schon in sich schließt, der aber die Basis abgibt, welche Wahrheitserkenntnis allein zu tragen vermag. Wir können diese erste Gewißheit deshalb als das eigentliche f i r s t p r i n c i p l e auffassen und stellen zur Erhellung dieser These mit Newman eine erkenntnismetaphysische Frage (die Newman selbst zwar ausdrücklich ablehnt¹⁾, deren Beantwortung sich aber dennoch mit notwendiger Konsequenz aus seinem Ansatz ergibt und sich tatsächlich bei ihm findet): "Wie ist es überhaupt möglich, daß wir sicher sein können"(Gr.262)? "Wir bedürfen der Vermittlung einer Macht, größer als menschliches Lehren und menschliche Beweisführung, um unseren Glauben wahr und unsere Geister eins zu machen."(Gr.285). Dieses Postulat wandelt sich mit der ersten Gewißheit in eine zweite Gewißheit: "Er ist es, der uns alles Wissen lehrt, und der Weg, auf dem wir es erreichen, ist Sein Weg."(Gr.267). Wenn wir mit dieser ersten Gewißheit zunächst nicht weiter als am Anfang stehen, so ist sie dennoch A n f a n g und schließt die Ermöglichung in sich, den Weg der Wahrheit zu gehen: Wir halten - mit Newmans bildhaftem Ausdruck - in unseren Händen "einen Faden als Führer durch das Labyrinth, der uns zu Ihm führt; und wer unter uns kann hoffen, die wahren Ausgangspunkte des Denkens zu ergreifen für dieses Unterfangen... ohne besondere Erleuchtung durch Ihn selbst?"(Gr.267-68)²⁾

1) "How it comes about that we can be certain is not my business to determine; for me it is sufficient that certitude is felt."(Gr.262).

2) Zu demselben Resultat kommt G.Krüger am Ende seiner Untersuchung über "Glaube und modernes Denken" in "Freiheit und Weltverwaltung", S.172: "Dann muß sich auch das menschliche Denken selbst als etwas nicht in ihm selbst Entspringendes, sich selbst Produzierendes verstehen, sondern als etwas ihm Zufallendes: nicht nur als spontane Reflexion, sondern auch und zuerst als rezeptive Einsicht, d.h. als ein abhängiges Hinnehmen des geistig Gegebenen, das beim entscheidenden, ersten Prinzip des Denkens zur schlechthinigen Abhängigkeit, zum Sichbeugen vor dem Ursprung aller Dinge wird. Dann kann das Licht, kraft dessen wir überhaupt etwas verstehen können, nicht unser eigenes Werk sein, sondern es muß auf eine "Erleuchtung" zurückgehen."

III. Die philosophischen Konsequenzen des realen Denkens.

A. Die Forderung des Realisierens und ihre Folgen.

Wenn wir uns nun dem "realize" zuwenden, es also ausdrücklich abheben vom Gesichtspunkt des "real", dann soll damit keineswegs gesagt sein, daß wir es auf eine Trennung anlegen, die tatsächlich nicht vollzogen werden kann. Was zu Anfang schon vermerkt und durch die Darstellung des letzten Kapitels offenkundig wurde, ist dies: Newman legt allen Nachdruck darauf zu zeigen, daß der Intellekt nicht vom Willen, die Frage nach dem Sein nicht von der nach dem Gutsein zu lösen ist.¹⁾ Und er stimmt mit Anselm von Canterbury überein, der sagt: "Müßig und durchaus nutzlos ist das Bewußt-Sein und Erkennt-Sein jedweden Dings, wenn es nicht nach der Forderung der Vernunft auch geliebt oder verworfen würde."²⁾ Das realize ist nicht vom real zu trennen, die Realisierung schließt jedoch Sollensforderungen mit ein, die gesondert von der erkenntnistheoretischen Betrachtung und der Frage nach der Gewißheitsbegründung behandelt werden können.

Vom Realisieren der Erkenntnis wurde bereits in zweifachem Sinne gesprochen: (a) Unter dem Gesichtspunkt der *E r f a s s u n g* (apprehension) besagt to realize soviel wie Einbildlichung, also bildhaft-reales Erfassen eines konkret-individuellen Objekts. Daraus ergab sich, daß für Newman das Bild und nicht der Begriff und das schlußfolgernde Denken (reason) für die Wirklichkeitserkenntnis den Vorzug erhält. "Das Herz wird gemeinhin erreicht nicht durch den Verstand, sondern durch die imaginatio." (The heart is commonly reached, not through the reason, but through the imagination.-Gr.7o) Diese imaginatio - die Fähigkeit zur Einbildlichung - vermittelt eine Bild-Wirklichkeit, einmal, indem sie die Beziehung zur Wirklich-

1) Vgl. H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.101.

2) Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. (Monologion Cap.XLIX).

keit vermittelt, und ferner dadurch, daß sie gleichsam den Übergang vom Begriff zum Erleben schafft, den bloßen Gedanken füllt, lebendig macht und zu einer geistigen Realität in mir werden läßt.¹⁾

(b) Unter dem Gesichtspunkt der *Z u s t i m m u n g* (assent) heißt Realisieren soviel wie das Erfasste nicht nur erkennen und einsehen, sondern *a n* erkennen²⁾, in einem freien Akt der Person sich für die in der realen Erfassung innegewordenen Wahrheit entscheiden. (Assent by itself is a free act, a personal act for which the doer is responsible.) In der richtig gegebenen Zustimmung habe ich von der Wahrheit nicht bloß Kenntnis genommen, sondern sie hat mich gleichsam überwältigt, sodaß ich bereit bin, mein Leben zu ändern.

In der bisherigen Untersuchung vollzog sich der Prozeß der Realisierung gewissermaßen im Innern als mental act, im "Bereich der Seele und ihrer Kräfte". (Phil.335,Anm.57). Der realen Zustimmung kommt wesentlich noch nicht ein Tätigsein zu (Gr.68); zum realize in diesem Sinne muß erst der andere Aspekt des realize als Verwirklichung hinzukommen. Da es sich bei der richtig vollzogenen und mit allen Kräften des Menschen gegebenen Zustimmung um eine personale Entscheidung handelt, wobei die ganze Person in Einsatz gebracht wird ist darin eingeschlossen, daß die Wahrheit getan³⁾, bzw. nach der Wahrheit gelebt wird. Diesen letzten Schritt der Realisierung zu unterlassen bedeutet eine ernste Verfehlung, ein Schuldigwerden der Person als Person. Von solchen, die auf halbem Wege stehen bleiben, sagt Newman, daß "sie nicht in lebendiger Weise fühlen, was in dem Wort realizing ausgesprochen ist. Sie öffnen dem Wissen ihr Herz nicht so, daß es fruchtbar sein könnte. Unfruchtbares Wissen ist eine arme Sache, wenn es Frucht tragen sollte... Realisierte Wahrheit aber ist eine Macht und führt zu einer Reihe von Konsequenzen im Denken und Handeln." (Phil.195-96). Wer diesen letzten Schritt nicht tut, gleicht

-
- 1) Vgl. R. Guardini: Vom Sinn der Kirche, Mainz 1933, S.23 Anm.: "Es ist sehr bedeutungsvoll, wie bei Newman ... der Begriff des to realize immer wiederkehrt. Er meint das Übergehen eines Gegenstandes aus dem Zustand des bloßen Wort-Seins, Begriffs-Seins ins Erlebt-Sein, worin er als Wirklichkeit empfunden wird."
- 2) Vgl. Henri de Lubac: Vom Erkennen Gottes, in: Symposium II, 1949, S.207 ff, wo er von den Gottesbeweisen sagt, daß sie zur intellektuellen Erkenntnis, nicht aber zur effektiv-existenziellen Anerkennung Gottes führen.
- 3) 1.Joh.1,6; Augustin: Confess.X,1,1; Anselm: De Veritate Cap.IX.

den Gelehrten in der hl.Schrift, die w i s s e n , wo die göttliche Wahrheit ist und darüber sogar Auskunft erteilen können, keineswegs aber darandenken sich aufzumachen, um der Wahrheit zu begegnen. Die Weisen hingegen gehorchen dem Aufruf und nehmen die gefährliche Reise ins unbekannte Land auf sich, sie finden den Messias, knien nieder und beten ihn an. (Matth. 2,1-12).

Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob das Ziel der Realisierung im letzten erreicht werden kann, sondern allein, ob es mit ganzem Einsatz erstrebt wird. "Nur im Begehen läßt sich der Weg entdesken, nur durch Entdeckung wird er gangbar."¹⁾ Der Begriff der Realisierung gewinnt so eine neue Dimension, eine ethisch-sittliche. In diesem Prozeß des Realisierens, dem die reale Erfassung immer schon zugrunde liegt, realisieren wir uns selbst und werden zu Personen. Newmans Verständnis personaler Wirklichkeit ist kein statisches, sondern durchaus dynamisches: Ich i s t nicht, sondern w i r d . Wir werden nun zu zeigen versuchen, wie dieser Prozeß der Selbstwerdung des Ich sich aus der Konzeption Newmans heraus darstellen läßt.

B. Die interpersonale Begegnung

als Grundlage und Ausdruck des personalen Realismus.

1. Von der Eigenwirklichkeit zur Fremdwirklichkeit.

Von neuem wird uns Newmans Prinzip des Egotismus beschäftigen in der Frage nach dem Übergang von der Wirklichkeit des Ich zur Wirklichkeit des Anderen. Wir fragen, ob Newman in der seit Descartes - vielleicht schon seit der Nominalismus die Seinsordnung des Mittelalters auflöste - herrschend gewordenen Richtung eines modernen Subjektivismus steht, wie ihn auch Locke, Berkeley und Hume vertraten. Es scheint, als ob nach Newmans personalem Ansatz das Ich notwendig in seiner eigenen Wirklichkeit gefangen bleiben müßte. Will Newman tatsächlich nicht mehr

1) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.60.

als "sein eigener Mittelpunkt sein", um den herum "alles nur Schatten, nur eitler Schatten ist, zwischen denen er wandert und sich vergeblich bemüht"? (P.g.P.S.IV,82).

Unsere Bedenken erscheinen in dem Augenblick, da sie erhoben werden, bereits gegenstandslos. Newman ist keinesfalls Vertreter einer Philosophie, in der neben dem Ich nie ein Du erscheint. Im Gegenteil, das Wesen der Gewissenserfahrung ist Relation, d.h. mit der eigenen Wirklichkeit im Gewissen wird zugleich das personale Gegenüber eines göttlichen Du erfahren. Analog zu dieser ersten Realitätserfassung ist bei Newman die Erfahrung von personaler Wirklichkeit überhaupt zu verstehen. Gegenstand des to realize ist daher geistig-personale Wirklichkeit, die nicht zum Ding verfestigt, sondern in der Lebendigkeit der personale Beziehung gehalten wird.

Wir haben bisher bei der Frage der Gewißheitsbegründung nur eine Seite des Gewissens aufgezeigt, eine andere wesentliche jedoch verschwiegen. Das Gewissen als Organ der Selbstvergewisserung und Gewißheitsbegründung, in dem der Einzelne ganz in sich und auf sich allein gestellt steht¹⁾, wird wahrnehmend erst durch das unersetzliche Medium des Anderen.²⁾ "...der Punkt der äußersten Selbstständigkeit ist zugleich der Punkt der innigsten mitmenschlichen Berührung. Die Einsamkeit der Gewissensprüfung fällt zusammen mit dem intimsten Sichöffnen zum Andern hin ..."³⁾

Von dieser Sicht her läßt sich Newmans Prinzip des Egotismus und der Begriff der "subjektiven Wahrheit" in anderem Lichte aufzeigen. Die Frage nach der eigentlichen Realität, nach der Person Gottes und des Mitmenschen k a n n gar nicht von außen gestellt werden. Diese Realität erschließt sich dem eigenen Sein in der Beziehung zu einem Du, sei es das Du Gottes oder eines Mitmenschen. Daher bedeutet Hinwendung zum Andern keineswegs Selbstverlust. Im Finden des Du wird vielmehr erst eigenes Leben, indem das eigene Selbst geweckt und bewußt wird. Denn diese Beziehung schafft Indi-

1) "Das Gewissen ... hat es ursprünglich zu tun ... mit dem Selbst allein und den eigenen Handlungen, und mit andern nur indirekt und wie in Verbindung mit dem Selbst." (Gr.81).

2) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.135.

3) Ebd. S.157.

vidualität im Sinne eines unvertretbaren Selbst. Sie führt heraus aus einer Ich-Einsamkeit in eine ungeahnte Vertiefung. Was die dem Du sich öffnende und schenkende Liebe vermag, das kann ein im ausschließlichen Bei-sich-selbst-Sein sich verengendes Ich noch nicht einmal ahnen. Wissen aber kann man es nur, indem es in immer neuem Staunen durch den persönlichen Vollzug erfahren wird.

Freilich bleibt eine "unergründliche Tiefe, ein Abgrund des Seins" in jedem Einzelnen, wie Newman sagt. "Außer ihm selbst kann niemand ihn eigentlich erreichen, an seine Seele herankommen, an sein unsterbliches Wesen: er muß in alle Ewigkeit bei sich selbst sein."¹⁾ Daher ist zu verstehen, daß Newmans Verhältnis zu seinen Mitmenschen sich durch große Ehrfurcht vor der Freiheit des Einzelnen und seines Gewissens auszeichnet. Ehrfurcht, heilige Scheu hält ihn zurück, sich in den Bereich der persönlichen Gewissensentscheidung einzuschalten, läßt ihn auch schon vor dem Verdacht einer leisesten Nötigung, einer Überredung oder eines Zwanges zurückschrecken. Im letzten ist der Einzelne vor Gott allein und niemand kann ihm die Entscheidung und Verantwortung abnehmen. Diese liebende Ehrfurcht schützte Newman vor jeder Anbiederung gegenüber Anderen, trug aber auch ihm, dem so reich zur Freundschaft Befähigten, der sich nach dem Geliebtwerden und dem sorgenden Du des Freundes sehnte, den Vorwurf kalter Selbstgenügsamkeit und Ichverschlossenheit zu. Seine Scheu wurde als Verachtung verstanden - wohl nicht von allen, denn andererseits wurde auch gesagt, daß "wenige Menschen mehr geliebt worden sind als Newman."²⁾

Bei Newman findet sich voll ausgeprägt echtes Gemeinschafts-empfinden.³⁾ In der Gemeinschaft des Wir (Gemeinschaft ist nicht gleich Summe von Personen) gibt es - ganz im Sinne der Patristik - nicht nur Selbstverantwortlichkeit, sondern echte Mitverantwortlichkeit.⁴⁾ Da in der Gewissenserfahrung jede "subjektive Wahrheit" oder

1) P.a.Pl.S. IV,82-83; III,135-36; I,82.

2) H.Bremond: Newman, Essai de biographie psychologique, p.49.

3) Vgl. die Zusammenstellung der Texte Newmans unter dem Gesichtspunkt "Gemeinschaft" in Chr.VI.

4) Vgl. M.Scheler: Die christliche Gemeinschaftsidee, in: Vom Ewigen im Menschen, S.371 ff; vgl. ferner F.Ebner: Wort und Liebe, Regensburg 1937 und M.Buber: Ich und Du, Leipzig 1923, und Dialogisches Leben, Zürich 1947.

"existenziell-personale Wahrheit" auf die e i n e Wahrheit hin sich selbst überschreitet, erwächst dadurch dem Einzelnen von dieser einen Wahrheit her, die nichts anderes ist als die Liebe selbst, eine Verpflichtung: Das Ich weiß nicht nur sich selbst unter das Gesetz dieser einen Wahrheit gestellt, sondern ebenso das mitmenschliche Du. In diesem Wissen ist echte Mitverantwortlichkeit, getragen von der einen Liebe, zu vollziehen in der Sprache des Herzens. Nur das Herz spricht zum Herzen (Cor ad cor loquitur). So wenig aber die "Wahrheit pro nobis" als existenziell-personale Wahrheit eine Herabminderung der einen Wahrheit ist, so wenig bedeutet der Aufstieg zu Gott als dem Erst-Liebenden und Erst-Geliebten eine Verkürzung der Liebe des Ich zum mitmenschlichen Du.

Wir sprachen vom Gewissen als dem Organ der Selbstentdeckung, und wir deuteten an, daß diese Selbstentdeckung ein Selbstwerden am Anderen und durch den Anderen ist. Wer ist der Andere aber, dem ich im Gewissen zuerst begegne? Die Frage ist für Newmans Gewissenskonzeption schon beantwortet. Das Gewissen ruht nicht in sich selbst, sondern weist auf den, der mich in der Gewissensstimme verpflichtend aufruft: Gott. Man könnte mit einem modernen Ausdruck (der Existenzphilosophie) Newmans Begriff vom Menschsein als "Transzendenz des Daseins" bezeichnen. Gemeint ist jenes Eigensein des Menschen, in dem er über sich selbst und sein jeweiliges Sein hinausweist und hinauslebt zum Du schlechthin, zu Gott.

2. "To realize" als personale Entscheidung.

Newmans philosophischer Ansatz endet nicht in solipsistischer Ich-Verschlossenheit, da der Ausgangspunkt, das Gewissen, in eigentümlicher Weise zugleich geschlossen und offen ist. Das Ich erfährt sich nur in einem Gegenüber zum Du des Mitmenschen und zum Du Gottes. "Der Mensch ist niemals seiner allein bewußt; sein Selbstbewußtsein ist immer auch das Bewußtsein eines Anderen als er selbst."¹⁾ Wie dieser Prozeß verläuft, ist vorerst noch unklar geblieben.

1) Fr.v.Hügel: Religion als Ganzheit, S.391.

Zunächst zeigt sich eine Art Richtungsverkehrung. In dem Nachweis, daß die Selbsterfahrung des Ich zur realen Erfahrung des Du findet, verbirgt sich der Anschein, es werde vom Ich auf das Du geschlossen. Der Weg der Selbstwerdung führt aber genau in umgekehrter Richtung: vom Andern und durch den Andern zum Ich.¹⁾ Ich wird der Mensch erst im Sein zum Andern hin, in der Überwindung der Grenzen des Ich-Daseins und von diesem Andern her empfängt er und begründet sich sein personales Ich. "Du bist, und durch Dich bin Ich", wie Newman in einem Gebet sagt. Dies gilt für das Du Gottes und analog für das Du des Mitmenschen. Das Eigentümliche ist gerade, daß der Mensch als Mensch zunächst nur verstanden werden kann von dem her, was er nicht ist, nämlich vom Andern her.²⁾

Das wahre Du aber ist Gott, und erst von Ihm aus und durch Ihn führt der Weg zum Mitmenschen. Wenn es wahr ist, daß Gott i s t , dann ist ebenso wahr, daß wir nur durch Ihn sind und Er der allein und einzig Wirkliche ist. Dann gibt es nichts Realeres als Gott, und erst wenn und weil Gott jedes menschliche Du trägt, gibt es eine volle konkrete Wirklichkeit des Ich und des Du. Eben weil das Ich in Gottes ewigem Du seinen Seinsgrund hat (und jedes Du für mich ein Ich gegenüber Gottes Du ist), kann es keinen anderen Weg geben, um der Wirklichkeit des menschlichen Du im letzten zu begegnen, als den von Gott her. Newmans anthropologische Konzeption ist von hierher zu bestimmen. Wenn Gott nicht ist, dann ist der Mensch nicht, dann bin ich nicht in Wahrheit und es gibt kein menschliches Du für mich. Wir wären Schatten, Nichtse ohne Grund und ohne Ziel und ohne Liebe. Es ist nicht möglich, einen anderen Menschen zu lieben, wenn es keinen Gott gibt.³⁾ Jeder letzte Ernst gegenüber einem Anderen wäre nicht nur unangebracht, sondern unmöglich; denn es gibt keinen vollen Einsatz meiner Person in liebender Hingabe, wenn es keinen Gott gibt, der uns zuerst geliebt hat und dessen Liebe wir in der Liebe zum Nächsten beantworten.⁴⁾

1) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.135.

2) Vgl. Th.Steinbüchel: Der Umbruch des Denkens, S.118.

3) Vgl. H.Kuhn: a.a.O., S.172.

4) "Du liebst dich nicht mehr, als Er dich liebt... Gott schaut dich, wer immer du seist, so wie du bist, persönlich. Er ruft dich bei deinem Namen. Er sieht dich und versteht dich, wie Er dich schuf." (P.a.Pl.S. III,9).

Hieraus zeigt sich, warum Newmans Bemühen in der Grammar of Assent darauf hinausläuft, daß Gott im Gewissen real erfahren werde als Person, daß er als concretissimum aufleuchte und daß die Zustimmung zu ihm im Glauben eine reale, mit Herz und Verstand und allen Kräften, mit ganzem Einsatz der Person sei. Nur der wirkliche, lebendige, persönliche Gott kann als Du mit dem Menschen in Beziehung treten. Zu ihm erst kann ich Du sagen. Mit ihm erst gibt es diesen lebendigen Dialog von Person zu Person, das Gebet, das Antwort ist auf seine im Wort geschenkte Liebe. "Im Gebet kehrt das Wort dorthin zurück, woher es gekommen ist."¹⁾

Ein weiteres aber zeigt sich noch: Newmans "Myself and my Creator" darf nicht so mißverstanden werden, als beschränke sich sein Denken und Tun auf diese beiden Wirklichkeiten und schlösse das mitmenschliche Du aus.²⁾ Auch dann, wenn alles Gesagte uneingeschränkt gilt: daß letztlich alles von dem einen Du Gottes getragen ist und er in diesem Sinne das einzig wahre Du ist, von dem jede zwischenmenschliche Beziehung erst ermöglicht und getragen wird, so tritt in anderer Hinsicht doch das menschliche Du an die erste Stelle: in der konkreten Selbstwerdung. Gilt die bisher betonte Priorität des göttlichen Du der Seinsordnung nach, so tritt in der zeitlichen Entfaltung des Ich ein menschliches Du an die Stelle des göttlichen. Wir sagen ausdrücklich, daß es nur an seine Stelle tritt, indem es den göttlichen Aufruf gleichsam in die menschliche Sprache übersetzt. Unter

1) F.Fbner, zit.nach Steinbüchel a.a.O., S.127; vgl. K.Heim: Das Gebet als philosophisches Problem, in: Glaube und Leben, S.484 ff.

2) Was expressis verbis nicht im Werk Newmans steht, darf durch sein Leben selbst ergänzt werden. Sein Denken und Handeln ist in der Einheit seiner Person gegründet und muß als Ganzes gesehen werden. Wir verweisen auf die tiefinnige Freundschaft Newmans mit seinem Mitbruder Ambrose St.John, die zeigt, zu welcher Hingabe und Liebe Newman fähig war. Sehr aufschlußreich ist eine kaum bekannte Episode aus dem Jahre 1849, die J.L.May in seiner Biographie schildert (p.155): "Um diese Zeit wütete eine schwere Cholera-Epidemie in einigen der großen Midland-Städte. In Bilston war nur ein einziger katholischer Priester, und dieser war von Arbeit und Sorge geradezu überwältigt. Mehr als einmal war er mangels geeigneter Transportmöglichkeiten gezwungen, ein erkranktes Mitglied seiner Pfarrgemeinde auf seinem Rücken ins Spital zu tragen. Nach Bilston begab sich Newman mit Bruder Aloysius im September 1849, um bei der Krankenpflege mitzuhelfen. Die Epidemie ließ zwar nach ihrem Eintreffen nach, aber der Edelmüt und die Selbstlosigkeit, die sie angetrieben hatten, hinterließen bei den Gläubigen und ihrem Priester einen tiefen Eindruck."

diesem Aspekt erhält das menschliche Du ein volles Gewicht, das in einer zweiten Hinsicht noch weiter verstärkt wird. Der Einzelne weiß sich zugleich mit dem Anderen als unter einem Gesetz stehend: dem Willen Gottes.(Gr.266). Von diesem gemeinsamen Grunde gelangten wir zu der Verpflichtung liebender Mitverantwortlichkeit, von der sich der Einzelne niemals ausschließen kann. Denn die Realisierung der eigenen Existenz - das Ich ist nicht ein für alle mal, sondern **w i r d** - vollzieht sich in einem steten Miteinander.

Wenn wir daher oben sagten, daß erst vom göttlichen Du aus der Weg zum menschlichen Du frei werde, so können wir nun sagen (wir fassen den zeitlichen Existenzvollzug des konkreten Menschen ins Auge): nur über die Liebe zum anderen Du führt der Weg zu Gott. So eröffnet sich ein tiefer Bezug in einer lebendig-konkreten innigen Gemeinschaft der Liebe von Person zu Person: zwischen Gott, dem Du des Mitmenschen und mir selbst.

Auch Newmans bekannte Einstellung zur Welt läßt sich nun besser verstehen. "Was diese äußere Schaubühne betrifft, ihre Vergnügungen und ihre Geschäfte, ihre Ehren und Sorgen, ihre Königreiche und ihre Menge geschäftiger Sklaven: was ist das für uns? Nichts! Nicht mehr als ein Schatten. 'Die Welt vergeht mit ihrer Lust.'" (Chr.V,8). Was kann diese Welt sein, die "einfach die große Wahrheit leugnet (einer personalen Beziehung des menschlichen Ich zum göttlichen Du), von der mein ganzes Wesen erfüllt ist"?(Apol.217). Was kann sie sein gegenüber der Realität einer Liebesgemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen? Im Sicherschließen und Sichhingeben in personaler Freiheit geschieht das Eigentliche: der Mensch realisiert sich selbst und wird Person in der Antwort auf den Anruf des Du. In diesem Bezug kann er werden, was er sein soll. Stellt er sich aber in diesen Bezug, dann gibt es für ihn nichts Vorletztes mehr, keine Hingabe an die "Welt". Er kann sein Herz nicht mehr verlieren an anderes, da er es dem Andern geschenkt hat. Er kann nicht mehr "auch" sozial sein als liebender Mitmensch, nicht mehr "auch" religiös als der sich für Gott Entscheidende. Im Vollzug dieser Selbstwerdung ist die ganze Existenz der Person in Einsatz gebracht, ist die Wesensbestimmung vom Sein des Menschen getroffen und die

Würde als Mensch gegründet. Die reale Zustimmung erscheint so in ihrem letzten sittlichen Ernst.

Das Leben des Menschen ist wesentlich Dialog, oder genauer: es vollzieht sich in der Spannung des Antwort-Gebens auf den vorgenommenen Anspruch einer Person. Dieses Ich-Du-Verhältnis ist jedoch in besonderer Weise durch zwei Momente gekennzeichnet. Erstens dadurch, daß das "Antlitz" des Du verhüllt ist¹⁾ und zweitens dadurch, daß die Antwort unterbleiben, der Mensch dem Anspruch gegenüber stumm bleiben kann.

Das erste Moment weist uns wieder auf die Gewissensbestimmung Newmans hin. Das Gewissen setzt nach ihm eine ursprüngliche Beziehung voraus, durch die die Erfahrung des Gewissens erst möglich wird. (Gr.83).²⁾ Der Aufruf und Anspruch im Gewissen ergeht an uns - entsprechend dieser ursprünglichen Beziehung - als Stimme einer Person³⁾, aber verschleiert und verdeckt, als Echo einer Stimme sozusagen (a voice or the echo of a voice - Gr.82). Durch diese Stimme ist das Du zwar immer bei uns und in uns, doch sein "Antlitz" bleibt im Gewissen stets verborgen. "Das Echo erweist eine Stimme, die Stimme einen Sprecher. Diesen Sprecher liebe ich und fürchte ich... O könnte ich ihn finden! Rechts und links taste ich, doch ich rühre nicht an Ihn... Warum erschreckst Du und verwirrst mich, Erste und Einzige Güte! Ich habe Dich nicht und ich habe Dich not!" (Chr.II,104).

Unter diesem Schleier der Verborgenheit vollzieht sich auch unsere Begegnung mit dem Du des anderen Menschen. Dieses Du trägt wie ich "in sich eine unergründliche Tiefe, einen endlosen Abgrund des Seins" (P.a.Pl.S. I,82), der auch in der liebenden Hingabe nicht überbrückt werden kann. Selbst unsere nächsten Freunde, "denen wir durch langen Umgang nahe sind, ... haben ihre inneren Schwierigkeiten, die sie selbst nicht erklären, geschweige denn lösen können... oder

1) Vgl. W.Hammel, in N.-Stud. II, S.103.

2) Vgl. ferner Oxford Univ.Serm. bei Laros III, S.12: Gewissen setzt für die Seele voraus "eine Beziehung zu einer Vollkommenheit, die sie selbst nicht besitzt, und zu einem Tribunal, über das sie keine Macht hat."

3) "Der Spruch (des Gewissens) trägt in sich das Zeugnis seines göttlichen Ursprungs. Mein Wesen fühlt sich ihm wie einer Person gegenüber. Gehorche ich, so fühle ich Befriedigung. Gehorche ich nicht, so bin ich traurig - genau so, wie wenn ich einen treuen Freund erfreut oder beleidigt hätte." (Chr.III,104).

tragen in sich eine Sehnsucht oder einen Lebenswunsch als verborgenes Leid, weil nichts da ist, das ihnen Erfüllung geben könnte... oder die den Druck eines qualvollen Geheimnisses oder eines einsamen Kummers tragen müssen, von dem sie zu niemanden sprechen können." (P.a.Pl.S. III, 124). So steht die mitmenschliche Beziehung auch in der begegnenden Liebe des Ich' zum Du unter dem Vorzeichen des Unge-nügens. Dies ist unsere Not: in der Tiefe unserer selbst sind wir einsam. Und doch liegt darin, richtig verstanden, auch unsere Hoffnung. Diese Einsamkeit, das Nicht-Zureichen, muß die lebendige Ich-Du-Beziehung nicht zur Selbstabschließung und Selbstgenügsamkeit erstarren lassen. Es gibt ja kein Ich ohne das Du. Das Nicht-verstandenwerden, unter dem ein Mensch Bitteres leiden kann, braucht keine letzte Einsamkeit zu sein, wenn für jedes Ich ein allerletztes Du da ist: Gott selbst. Von diesem Grunde der Zweisamkeit mit Gott her gibt es auch für die Not der mitmenschlichen Beziehung immer einen Weg der Erlösung aus der Verschlossenheit, freilich nur für den Glaubenden, der diesen göttlichen Quellgrund' der Liebe "real" erfahren hat. Letzte, einzig tragische und qualvolle Einsamkeit kann es also nur in der letzten und konsequenten Gottlosigkeit geben. Diese aber ist als Verfehlung des tiefsten und eigentlichen Mensch-seins tiefste und eigentliche Schuld.¹⁾

Hier leitet unsere erste Überlegung über in die zweite. Wir sagten, daß der Anspruch antwortlos verhallen kann, daß wir stumm bleiben können gegenüber dem Aufruf. Unsere Antwort setzt also eine Wahl voraus, die eine freie Entscheidung ist. Die reale Zustimmung geschieht wesentlich durch den Willen, aber nicht in einem willkürlichen oder erzwungenen Akt, sondern in F r e i h e i t . Diese Freiheit bestimmt Newman zunächst als einen Akt der Selbstbeschränkung Ich beschränke freiwillig den Bereich meines Ich, um zum Du des Anders zu gelangen und ihm Raum zu geben. Nach Newman vollzieht sich diese Beschränkung in Stufen. Der erste Schritt ist die Haltung der Bescheidenheit (modesty). Newman versteht dieses Wort ganz so wie es in unserem deutschen "Sich-Bescheiden" zum Ausdruck kommt: ein Um-sich-selbst-Bescheid-Wissen und ein sich Beschneiden aus Liebe zum Anders.

1) Vgl. Th.Steinbüchel: Umbruch des Denkens, S.129.

Aus diesem ersten Schritt ergibt sich ein zweiter: die Beseitigung des größten Hindernisses, nämlich den Stolz und die Selbstherrlichkeit des Geistes. "Stolz sein heißt, sich auf sich selbst stützen", ein wirklich großer Geist aber "ist notwendig unzufrieden mit sich selbst; er schaut aus sich heraus nach Hilfe." (Phil.30). Ist dieses Hindernis aber überwunden, dann ist etwas im Menschen vor sich gegangen, "was er ein zweites mal nicht erleben kann: er hat seinen Nacken gebeugt und über sich selbst triumphiert." (Phil.309).

Der dritte Schritt verlangt die Bereitschaft sich ändern zu lassen. "Unserer Natur nach sind wir, was wir sind..., das wissen wir, aber wir sind gerne so, wie wir sind, und aus mehr als einem Grunde ist uns eine Änderung sehr peinlich... Was fehlt uns aber? Ich wiederhole: die Geneigtheit, geändert zu werden. Aber dies ist es ja gerade: Wir wollen nicht erneuert werden, wir fürchten uns davor. Wir meinen, wir blieben nicht mehr wir selbst, und so schrecken wir zurück und sind zufrieden so zu bleiben, wie wir sind." (Phil.135-36). Dieses "Prinzip der Selbstbehauptung", dieser Einfluß unseres Selbst das Leben zum Stillstand zu bringen, ist unsere Krankheit und unser Verderben - "es könnte die Todeskrankheit sein!" (Certain Difficulties I,95).

Wir beschreiten mit Newman eine letzte Stufe, die ganz sein Lebensprinzip geworden ist: Hingabe bis zur rückhaltlosen Übergabe an Gott. Hier sieht Newman das Ziel des Weges, den größten Akt der freien Entscheidung des Menschen: Siehe ich komme, Dir meinen Willen ganz zu übergeben.¹⁾ Nach der Übergabe (surrender) folgt das sich seiner Führung Anvertrauen, wie es am schönsten in dem berühmten "Lead, kindly Light" ausgesprochen ist: "Lead Thou me on! Keep Thou my feet; I do not ask to see the distant scene, - one step enough for me."

Dieser Akt der freien Übergabe schließt zugleich die Würde und Krönung der menschlichen Person in sich wie die Möglichkeit zur Selbstzerstörung. Ob der Mensch wirklich sei als Sein und Werden zu jenem

1) Was an diesem Ort nicht weiter ausgeführt werden kann, möge in den einzigartigen Gebeten Newmans nachgelesen und bestätigt gefunden werden. Vgl. Meditations and Devotions, dtsh.München 1924.

Ich, das er wird in der Ich-Du-Beziehung zu Gott und zum Nächsten, ist in seine Hand gegeben. Er kann sein Telos treffen oder verfehlen, immer aber ist er frei und damit verantwortlich für seinen Akt der Entscheidung. "So lebt der Mensch nur in der Situation der personalen Entscheidung für Gott oder gegen ihn und also für seine Existenz oder gegen sie. Ein tiefer Ernst breitet sich über sein Leben. Niemand kann ihm die ihm allein überantwortete Entscheidung abnehmen, der Mensch ist vor Gott und vor sich selbst unvertretbar. Der Garant seiner Freiheit ist Gott, weil er ihn schuf als das zum Du hin transzendierende Sein, und weil diese Transzendenz seines Wesens nur im Leben der persönlichen Freiheit sich erfüllt."¹⁾

C. Die ethische Bestimmung des Realisierens.

Unsere bisherige Untersuchung und die damit gewonnenen Aspekte ermöglichen es, einige bereits gestellte Fragen wieder aufzugreifen, um in ihrer Beantwortung die Grundlinien einer Ethik Newmans festzulegen. Wir knüpfen dabei an die zuletzt besprochene Wahl in der Entscheidung des Menschen an. Die Entscheidung der Übergabe an Gott mag ein für alle mal, Zeit und Ewigkeit bindend, gefallen sein. Dennoch bleibt das Realisieren dieser Entscheidung - wenn wir das realizing in diesem Sinne wieder einführen dürfen - als Forderung bestehen. Die Wahl selbst ist durch die menschliche Situation bedingt, schlechthin bedingt: der Mensch ist um des Wählens willen. Er kann gar nicht anders als sich entscheiden und diese Entscheidung vollzieht sich durch die Wahl und in der steten Realisierung des in der Wahl gefaßten Entschlusses. Diese Tatsache kennzeichnet anderseits die Situation des Menschen, denn sie zeigt die Grenze nach oben und unten. Gott steht über solcher Wahl. Er ist das Gute selbst, worauf jede menschliche Wahl im Grunde angelegt ist. Das Tier steht unter dem Niveau dieser Wahl, da es weder Vernunft noch Freiheit der Person besitzt.

Die Konsequenzen aus dieser Situation des Menschen versuchen wir entsprechend den drei Problemkreisen der Ich-Du-Relation unter

1) Th.Steinbüchel: Umbruch des Denkens, S.130.

drei Stichworten festzuhalten: Gott - Mitmensch - Ich.

(a) G o t t. Newmans Gottesbegriff, aus der natürlichen Gotteserkenntnis und der Gewißheitsbegründung im Gewissen gebildet, eröffnet den Weg zum Du Gottes als dem Seinsgrund, von dem jedes Ich getragen wird. Diese Bestimmung der Würde und Existenzbegründung des Menschen als dialogisches Sein in der Antwort auf den Anspruch Gottes zeigt Gott als Person, die unser Personsein begründet und ermöglicht. Die wesentliche Beziehung ist also die einer unendlichen göttlichen Person zu einer endlichen menschlichen Person. Wenn Gott aber der tiefste Grund unseres Wesens ist, gehören wir ihm innerlichst an. Ja, Gott ist dem Menschen innerlicher als der Mensch sich selbst: *Deus interior intimo meo.*¹⁾ "Du bist im Innersten meines Herzens. Du bist das Leben meines Lebens. Jeder Atemzug, den ich atme, jeder Gedanke meines Geistes, jedes gute Verlangen meines Herzens ist von Deiner Gegenwart in mir, Unsichtbarer Gott!" (Chr.V, 10).

Gewiß ist Gott dem Menschen gegenüber "der ganz Andere" - ein Aspekt, den Newman nirgends unterschlägt. Auch im Gewissen ist Gott der geheimnisvoll "anwesend Abwesende".²⁾ Aber zugleich ist er auch der tiefste tragende Grund unseres Selbst. Die ausschließliche Betonung der Andersheit und Fremdheit eines göttlichen Wesens läßt für die Lage des Menschen nur diese Alternative: entweder muß jede Möglichkeit einer Mitteilung geleugnet werden, was der dargelegten Analyse des Wissensphänomens widerspräche; oder es würde etwas gänzlich Fremdartiges in das Menschliche einbrechen, dem der Mensch so ausgeliefert wäre, daß er zum Sklaven eines göttlichen Tyrannen würde. Das Wirken Gottes wäre dann nicht mehr als Aufruf eines Wesens, das die Liebe selbst ist, zu verstehen, dem der Mensch in personaler, d.h. freier Gegenliebe antworten könnte. Der Mensch stünde vielmehr unter einer Einwirkung, die nur als Ver-

1) agustinus: Conf.III,6,11. Vgl. Newman (Chr.V,9): "Die Liebe, die Er einflößt, bleibt; denn es ist die Liebe zum Unveränderlichen. Sie befriedigt, denn Er ist unerschöpflich. Je mehr wir Ihm näherkommen, desto sieghafter zieht Er in uns ein. Je länger Er in uns weilt, umso innerlicher haben wir Besitz von Ihm. Es ist Vermählung für ewig."

2) A.Dempf: Religionsphilosophie, S.47: "Das Gewissen ist die dauernde Stimme des abwesenden und doch immer anwesenden Gottes."

gewaltigung von seiten eines fremden, unbekannten, übermächtigen Wesens erfahren werden könnte.

Nun bleibt aber die Freiheit des Menschen unter dem Anruf Gottes bestehen. Das Eigentümliche des göttlichen Wirkens besteht gerade darin, daß es die Freiheit menschlichen Willens nicht vernichtet, sondern erst ermöglicht. Wenn also Gott unser Wesen in seinem tiefsten Grunde trägt, erhält Realisieren von diesem Sachverhalt her seine letzte Aufhellung, es wird zur liebenden Einigung des Menschen mit seinem innersten Grunde. In diesem Akt erfüllt der Mensch seine Bestimmung; in einem Akt, der alles menschliche Können übersteigt und eine unendliche Kraft beansprucht und dennoch in voller Freiheit vollzogen werden muß und kann.

(b) M i t m e n s c h . Wir stellten fest, daß der Zugang zum Du des Andern in der Selbstbeschränkung des Ich und im Sichöffnen zum Du hin, in einem Heraustreten aus der Ichverschlossenheit gewonnen wird. Es ergab sich ferner, daß das Ich erst wird in dieser Erschließung vom Du her und sich Wesen und Existenz des Menschen als Person allein so erfüllt. In einer ethischen Betrachtungsweise läßt sich nun folgendes ableiten: Das Telos des Menschen wird nicht erreicht durch ein ausschließlich auf die Selbstentfaltung und Selbstvollendung angelegtes Bemühen. Newman, der die wahre Bildung des Menschen zum ganzen Menschen fordert, legt allen Nachdruck auf die Feststellung, daß das Ziel dieser Bildung niemals im Alleingang erreicht werden kann (wie wir im nächsten Kapitel über das Ziel der Universitätsbildung zeigen werden). Erst in der liebenden Haltung in der sich das Ich zum Du hin öffnet, erst in diesem Hinleben zum Andern kommt das Ich zu seinem Eigensten und zu seiner sittlichen Tiefe. Ein Sich-Verschließen gegen das Du und seinem Anspruch an das Ich¹⁾ ist ein Sich-Versagen, eine Lieblosigkeit und mehr noch: ein Verfehlen des wahren Menschseins als des Seins zum Du des andern hin.²⁾ Wir

1) Sittliche Schuld im Versagen gegenüber dem Anspruch des Anderen tritt allerdings nur dann ein, wenn dieser Anspruch des menschlichen Du sittlich gut und berechtigt ist, nicht also ein egoistischer, sondern ein Liebe in sich bergender Anspruch ist. Denn das Du ist ein mich zur Antwort aufrufendes Ich und steht als solches selbst unter der Forderung des freien Sichbeschränkens aus Liebe.

2) Vgl. Th.Steinbüchel: Umbruch des Denkens, S.150-57.

verstehen, wenn Emil Brunner sagt: "Das Böse ist die Gemeinschaftslosigkeit, das für sich und in sich selbst Lebenwollen; darum ist das neue Gute nichts anderes als das Leben-in-Gemeinschaft, das für den andern Dasein, die Liebe."¹⁾

Diese Ethik der Liebe ist allein dadurch ermöglicht, daß das Ich und das Du - Wir - in der Verbundenheit der Liebe unter Gottes Du stehen. Newman faßt dies in schönen Worten zusammen: "Was könnte zwei Menschen auf die Dauer von Jahren in inniger Freundschaft zusammenhalten, wenn nicht der gemeinschaftliche Anteil an etwas, was unveränderlich ist und wesenhaft gut - und was ist das anderes als "religio" (die liebende Beziehung zu Gott). Und so mag treue, unzerstörbare Freundschaft für beide Teile, die sich lieben, das Zeugnis sein, daß die Liebe Gottes in ihren Herzen wurzelt." (Chr.VI,27). (c) I c h . Wir erinnern in diesem Zusammenhang an den im letzten Kapitel aufgezeigten Weg der persönlichen Gewißheitsbegründung. Newmans Theorie des persönlichen Erkennens gründet auf dem persönlichen Erkenntnismodus, dem Folgerungssinn (illative sense), dem habitus assentiendi. (Gr.261-291). Dieser wiederum basiert auf obersten persönlichen Prinzipien (first principles - Gr.50 ff und 275-291), welche die intellektuell-moralische Grundeinstellung eines Menschen" (Chr.IV,71) zu Gott, Mitmensch und Welt bilden. Schon die reale Zustimmung erwies sich als sittlicher Akt; denn erst in der Einbeziehung meiner ganzen Person in die Entscheidung wird die Zustimmung - oder Ablehnung - "real". Erst recht wird damit der illative sense, der gleichsam entscheidet, ob meine Person einbezogen werden muß oder nicht, zum "Träger des Erkenntnisethos", weil ich meine Zustimmung vor mir selbst zu verantworten habe.²⁾

In der Frage des "realizing" kommt den first principles ein ganz besonderes Gewicht zu, denn aus ihnen heraus wird gehandelt, nicht aus logischen Vernunftschlüssen. In der Fähigkeit, aus Gegebenem Weiteres abzuleiten (reason), sind alle Menschen gleich; der Unterschied liegt in den first principles: "Men become personal when logic fails." (Gr.280). "Sie begründen den Unterschied zwischen Mensch

1) Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, S.159 f.

2) J.Artz in N.-Stud.II, S.240.

und Mensch; sie charakterisieren den einzelnen Menschen. Gemäß seinen first principles ist seine Religion, sein Glaube, seine Gottesverehrung, seine politische Einstellung, sein Charakter; sie sind kurz gesagt: er selbst."¹⁾ Für dieses Ethos²⁾ ist der Einzelne verantwortlich. Mit den first principles ist die eigentliche Freiheitsentscheidung in sittlicher Verantwortlichkeit schon gefallen.³⁾

Aus dem Ganzen der Ich-Du-Relation erwächst den individuellen persönlichen Grundsätzen ihre sittliche Tiefe und Bedeutsamkeit. Es ist zu verstehen, wie in diesem Bezug für Newman die "reason" in nebensächliche Stellung rückt, nicht nur deshalb, weil sie erst auf Grund der first principles in Tätigkeit tritt und sich innerhalb ihrer betätigt, sondern vorzüglich deshalb, weil die interpersonale Begegnung von anderen Voraussetzungen getragen wird. "Da ist nicht Berechnung, Anstrengung, Selbstbetrachtung, Durchspüren der Motive. Wir handeln aus Liebe."(Chr.IV,74). Hier handelt der Mensch "de bono thesauro cordis sui"(Luk.6,45). Darum preist Newman den idealen Zustand des Kindes: "Was wir als Kinder"⁴⁾ waren, ist ein seliges Vorzeichen, gegeben zu unserem Trost, von dem, wozu Gott uns machen will, wenn wir unsere Herzen der Führung Seines Heiligen Geistes übergeben, eine Prophetie dessen, was kommen soll,

-
- 1) Lectures on the Present Position of Catholics in England, 4.Aufl., S.284-85.
 - 2) "...this ethical system - ethos we used to call it at Oxford as realised in individuals". Zit.nach Henry Tristram: The living thoughts of Cardinal Newman, London 1948, p.146.
 - 3) W.Ward, Bd.II, Life of J.H.Newman, p.492, berichtet: "I asked him (Newman), if he did not believe that a man was responsible for his first principles and that wrong first principles were, to the great extend, the outcome of a wrong habit, morally blameworthy in the long run, though perhaps hic et nunc invincible? The Cardinal answered: I quite agree with you and that this is what you must urge on your young men." - Newman kann diese Verständnisfrage zu seinen first principles gar nicht anders beantworten. Liegt nämlich in ihnen die Wurzel, in der der Gesamtentwurf des Menschen gründet hinsichtlich seines Wollens, Denkens und Handelns, so darf an diesem für Newman so entscheidenden Punkt Freiheit nicht ausgeschlossen werden, wenn sie und damit die sittliche Verantwortlichkeit in vollem Umfang in Geltung bleiben soll.
 - 4) Gemeint ist die seelische Kindeseinfalt, nicht der physisch-psychische Entwicklungszustand der Kindheit.

ein Vorgeschmack dessen, was im Himmel erfüllt sein wird."¹⁾

Mit der starken Betonung der ethisch-sittlichen Verfassung des Einzelnen samt den aufgezeigten Konsequenzen, welche darin beschloss-
sen liegen, erweist sich Newman wieder in Übereinstimmung mit
Clemens von Alexandrien und Augustinus. Er teilt damit die Auffassung,
die schon im zwölften Kapitel des Diognetbriefes gezeichnet ist,
das die Überschrift trägt: Der letzte Prüfstein der Erkenntnis ist
das Leben. Das Erkennen wird dort so bestimmt, daß es in seinem
Wachstum bedingt ist durch das innere Leben des Menschen selbst:
"Weder Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Erkenntnis ohne wahres
Leben... Möge dir das Herz Erkenntnis, und Leben das wahre, tief
erfaßte Wort sein."²⁾

1) P.a.Pl.S. II,6; vgl. dazu den ganzen Abschnitt "Kind in Gott" in:
Chr.VIII, 55-58.

2) Der Brief an Diognet in der Bibliothek der Kirchenväter, Bd.I,
Kempten-München 1913, Kap.12, S.16. Vgl. dazu Przywara in Chr.IV,
S.74 und die Analyse J.A.Möhlers in der Tübinger Theologischen
Quartalschrift Nr.7 (1825), S. 444-461.

IV. Die Einheit im realen Denken.

A. Die Idee einer Universität.

Newmans reales Denken geht notwendig auf das Ganze, indem es die Einheit intellektueller und moralischer Ordnung herzustellen versucht. Wir schließen deshalb eine kurze Untersuchung über Newmans Gedanken einer Universität an, deren Ziel in der Bildung des ganzen Menschen besteht, also nicht in ausschließlicher Wissensvermittlung, sondern in der Realisierung dieses Wissens und der Vollendung der Bildung durch die Formung des Charakters und der Anweisung zur rechten Lebensführung.¹⁾ Hinter den Fragen nach der Idee und den Aufgaben einer Universität stehen tiefere Probleme der Erkenntnis, des Wissens und der Bildung des Menschen, und wir sind nicht überrascht, auch unter diesen Gesichtspunkten den bereits bekannten Konzeptionen Newmans aus den vorhergehenden Kapiteln wieder zu begegnen. In chronologischer Sicht liegen die Verhältnisse allerdings genau umgekehrt. In seiner "Idea of a University" (1852 und 1858) hatte Newman bereits konkret verwirklicht, was er später in der "Grammar of Assent" (1870) mehr erkenntnistheoretisch formulierte.

Das eben genannte Werk "Idea of a University", dessen Entstehungsgeschichte verknüpft mit dem Ursprung und dem Schicksal der katholischen Universität Dublin hier nicht näher geschildert zu werden braucht²⁾, umfaßt zwei Teile. Sie erschienen ursprünglich getrennt unter den beiden Titeln: "Discourses on the Scope and Nature of University Education" (1852) und "Lectures and Essays on University

1) Vgl. H.Fries in der Einleitung zu "Christentum und Wissenschaft", S. XI - XII.

2) Vgl. dazu A.D.Culler: The Imperial Intellect; H.Fries: Einleitung zu Christentum und Wissenschaft; F.Mac Grath: Newmans University, Idea and Reality, Dublin 1951; A.Gwynn: An Irish Tribute to the first Rector of the National University of Ireland, in N.-Stud.III S.77 - 98; W.Renz: Newmans Idee einer Universität; F.J.Stopp: Kardinal Newman und die Idee einer Universität, in N.-Stud.II, S.146 - 161.

Subjects" (1858). Es handelt sich um Vorträge Newmans mit der Absicht, dem Gedanken einer katholischen Universität in Dublin den Weg zu bereiten, bzw. um Gelegenheitsreden des Rektors Newman bei der Eröffnung der einzelnen Fakultäten. Dieses immer aktuelle Werk nimmt unter all den anderen Büchern eine gewisse Sonderstellung ein. Newmans Biograph John Lewis May sagt: "Es ist eines der besten, wenn nicht überhaupt das beste Werk, das Newmans schriftstellerischen Ruf begründet"¹⁾, und er fügt an, daß Walter Pater es "die vollendete Beherrschung einer Theorie" genannt habe und Prof. Quiller-Couch in Cambridge es jedem Literaturstudenten als Vorbild empfehle.²⁾ Bischof Woodlock nennt es sogar "eines der kostbarsten Dokumente in Fragen der Bildung und Menschenführung"³⁾.

Zu seinen dargestellten Gedanken und Prinzipien sagt Newman selbst: Diese meine Ansichten "sind mit meinem gesamten Gedankensystem (system of thought) verwachsen und dadurch ein Teil meiner selbst. Durch viele Wandlungen ist mein Geist hindurchgegangen: hier gab es aber weder Änderungen noch Schwanken. Das ist zwar an sich kein Beweis für die Wahrheit meiner Grundsätze, aber es setzt doch ein Siegel auf meine Überzeugung und ist ein Beweis für ihren Ernst und Eifer." (Idea 3-4). Wir wenden uns nun diesen Gedanken zu, und zwar zunächst der Definition einer Universität, versuchen anschließend den Wissenschaftsbegriff Newmans zu ermitteln, um dann das Ziel der Universitätsbildung aufzuzeigen.

1. Die Universität als Ausdruck des Ganzen.

"Wenn wir wissen wollen, was eine Universität ist, so müssen wir uns zur ersten und berühmtesten Heimat europäischer Literatur und zur Quelle europäischer Kultur, zum herrlichen schönen Athen wenden."⁴⁾ Es ist bezeichnend, daß Newman, der mehr im Altertum als im Mittelalter beheimatet war, die ursprüngliche Idee einer Universität in

1) Konvertit und Kardinal, S.166.

2) Ebd. S.167.

3) Address from the Rector and Senate of the Catholic University of Ireland, Dublin 1879.

4) Newman in seinen Aufsätzen über "Aufstieg und Entwicklung der Universitäten", zit. nach J.Stopp in N.-Stud. II, S.156.

Athen und nicht in Paris sucht. Das Bild, das er in seinem ersten Vortrag in Dublin von einer Universität entwirft, sieht jedoch anders aus. Die darin gegebene Definition lautet: University, "it is a place of teaching universal knowledge." (Idea, Preface XXIX). Anhand der drei Hauptbegriffe der Definition läßt sich folgendes ausführen:

- (1) t e a c h i n g: Die Universität ist eine Stätte der L e h r e, nicht der Forschung (diffusion and extension of knowledge rather than the advancement..., scientific and philosophical discovery.)
- (2) u n i v e r s a l: Die Universität muß a l l e Wissenszweige lehren. Schließt sie eine wesentliche Fakultät aus, so kann sie nicht mehr den Anspruch erheben, Universität genannt zu werden.
- (3) k n o w l e d g e: Das Ziel ihrer Bestimmung ist primär i n - t e l l e k t u e l l e r, nicht moralischer oder religiöser Art (intellectual, not moral).

Dies ist nach Newman die Universität an sich und ihrem Wesen nach (in its e s s e n c e), und diese hauptsächlichen Charakterzüge werden, wie Newman ausdrücklich betont, durch die nachfolgende Ergänzung der Definition keineswegs geschmälert: "The Church is necessary for its integrity.", d.h. für ihr bzw. der Studenten Wohlergehen. Dieser Zusatz ist dann verständlich, wenn man weiß, daß Newman keine neutrale, sondern eine katholische Universität zu gründen hatte. In den Zusammenhang gebracht ergibt sich nun eine praktische Folgerung: Die Universität erfüllt in der Vermittlung des Wissens und der freien Entfaltung aller Wissenschaften wesensmäßig ihre Aufgabe. Da der Mensch nicht nur denkendes Wesen ist, so ist die Universitätsbildung erst dann eine dem ganzen Menschen gemäß, wenn sich an die Seite der Universität das C o l l e g e stellt, welche die geistliche und charakterliche Betreuung der Studenten übernimmt.¹⁾

Wir dürfen diese vorangestellten Bestimmungen und ihre Folgerungen nicht aus dem Ganzen der Vorträge lösen. Sie geben kein richtiges Bild, weil sie nicht als Zusammenfassung, sondern als Thesen gebraucht

1) In den oben genannten Aufsätzen geht Newman genauer auf die Wechselbeziehungen zwischen essence und integrity, zwischen Sein und Wohlergehen ein, und zwar auch historisch, indem er zeigt, daß das College Mittel war, dessen sich die Kirche in früheren Jahrhunderten bediente, um den geistlichen Wohlstand der Universität und ihrer Mitglieder zu sichern.

sind.¹⁾ Newmans rhetorische Methode, wie sie in den Universitätsvorträgen, aber auch in Predigten und sogar in der Grammar of Assent des öfteren angewandt wird, ist die, seine Zuhörer zunächst einmal zur Zustimmung eines kurzen einprägsamen Satzes zu bringen, um anschließend ausführlich zu analysieren, was mit diesem einen Satz angenommen wurde. Die eigentliche Untersuchung über das Wesen der Universität beginnt erst in den folgenden Discourses, besonders bei der Frage vom Wesen der Wissenschaften und vom Ziel der Bildung. Newmans Definition wurde in zweifacher Weise häufig mißverstanden: (1) Der erste Einwand wendet sich gegen Newmans These, die Universität sei für die Lehre, die Akademie dagegen für die Forschung da. Wenn man davon absieht, daß Newman hier offensichtlich aus der Tradition Oxfords heraus denkt²⁾, dann sollte folgendes beachtet werden: Newman steht gegen zwei extreme Ansichten, die er als "tutorial system" und "professorial system" (Univ.Sketches 175) bezeichnet. Das erstere verlangt eine ausschließliche College-Erziehung unter Leitung und Betreuung von Tutoren, Erziehern, Hauslehrern. Das Hauptgewicht liegt dabei nicht auf den Vorlesungen, sondern auf der persönlichen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler und der intellektuellen Unterweisung und charakterlichen Erziehung der letzteren. Das andere System verzichtet auf das College und betont ausschließlich die freie Wissensvermittlung in öffentlichen Vorlesungen.³⁾ Newman setzt dagegen seine Synthese: "Ich bin für beide Systeme zugleich und halte jedes von beiden für unvollständig ohne das andere... Das professorial system erfüllt die strikte Idee der Universität und genügt für deren Dasein (being), ist aber nicht genügend für ihr Wohlsein (well-being)".(Univ.Sketches 175).

Die Verwirklichung dieser Synthese sieht Newman nur dann gewährleisten, wenn die Professoren beiden Aufgaben gerecht zu werden vermögen, sowohl der Forschung als auch der persönlichen Fühlungnahme mit ihren Studenten. Bestünde das Ziel einer Universität primär in

1) Tatsächlich stand diese Definition in der ersten Ausgabe im Anhang und wurde erst in späteren Auflagen in den Text übernommen. Vgl. W.Renz, Newmans Idee einer Universität, S.113.

2) "Whatever Oxford was, it was not a place of research," (W.S.Knickerbocker: Creative Oxford, its Influence in Victorian Literature. Syracuse-New York, 1925, p.31).

3) Vgl. W.Renz, a.a.O., S.270-84.

der Forschung, nicht in der Bildung, dann wäre "nicht einzusehen, warum eine Universität Studenten haben sollte." (Idea Preface XXIX). Hätte sie aber welche, dann würde der Weg zum Spezialistentum, zum reinen Forschungs- und Fachwissen offen sein. Dies ist Newmans wirkliche Ansicht. Es findet sich nirgendwo ein Wort davon, daß er die Forschung von der Universität verbannt haben möchte, weil er die reine Forschung den Akademien zuweist.¹⁾ Die Universität soll Forschung betreiben, aber nicht ihr Ziel darin sehen. (Idea 211). (2) Ferner zog sich Newman den Vorwurf historischer Unrichtigkeit zu, da er fordere, eine Universität solle eine Stätte universalen Wissens sein, d.h. sie habe alle Wissenszweige zu lehren. Newman leite den Namen der Universität also von *universitas scientiarum* ab, was historisch unhaltbar sei.

Nun dürfte es zweifellos richtig sein, daß "Universität" ursprünglich auf die *universitas magistrorum et scholarium* bezogen war, also von daher der anfängliche Sinn zu erforschen ist. Doch kennt bereits das 15. Jahrhundert die *universitas scientiarum* (oder *universitas litterarum*) als Sitz des *studium generale*. Die Behauptung, Newman habe davon keine Kenntnis gehabt, läßt sich leicht widerlegen. Er sagt, das Ergebnis - soweit es seine Absicht betreffe - wäre genau dasselbe, ob man den Namen nun von dem einen oder dem andern Stamm ableiten würde (Idea 10), und nebenbei erwähnt er, daß es ihm nicht darauf ankomme, einen Beweis aus der Ableitung des Wortes aufzubauen, und er nur die anerkannte Bedeutung ins Auge fassen wolle, die das Wort nun einmal gewonnen habe.²⁾ Außerdem genüge es, wenn die *universitas* wenigstens in der Verfassung der Universität zum Ausdruck komme, dies bedeutet, daß in Wirklichkeit diese oder jene Fakultät aus irgendwelchem Grunde fehlen kann. Die Universität gleiche dann einer Kathedrale, welche zwar dem Plane nach Altarraum, Schiff und Seitenschiffe umfasse, zufällig aber nicht vollendet, als Kathedrale

-
- 1) Was Newman unter Akademien versteht und in welcher Zuordnung er sie zu den Universitäten sieht, sagt er Idea, Preface XXXI bis XXXIII. Vgl. Chr.u.W., S.28-67.
 - 2) Appendix zur ersten Gesamtausgabe, Dublin 1853, p.381, zit. bei W.Renz, a.a.O. S.106. Vgl. dazu den Artikel "Universität" im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.X; ferner A.Dempf: Die Einheit der Wissenschaft, S.20 ff; G.Söhngen: Die Einheit in der Theologie, München 1952, S.6; W.Renz, a.a.O. S.110 f.

jedoch zu erkennen sei. Nur dürfe grundsätzlich keine Fakultät ausgeschlossen sein.¹⁾

Diese Konzeption Newmans verrät schon in Andeutungen, daß er bei seinen Ausführungen ein praktisches Ziel und eine konkrete Absicht verfolgt, nämlich die, seine Zuhörer davon zu überzeugen, daß der zu gründenden Universität eine theologische Fakultät anzuschließen sei.²⁾ Dies ist der Grund, weshalb Newman an seiner Definition³⁾ so ausdrücklich festhält.

Wenn wir zum Schluß noch einmal Newmans Synthese der beiden möglichen Systeme aufgreifen, um zu klären, was er nun unter einer Universität versteht, dann müssen wir kurz das Ziel der Universitätsbildung vorwegnehmen. Dieses besteht nach Newman in der Vermittlung des "freien Wissens" durch Erziehung in der Bildung des ganzen Menschen, d.h. in der "Kultur des Intellekts", im Streben nach Weisheit, in der Vervollkommenung der Charakteranlagen, kurz im Erwerb eines sogenannten "philosophischen Habitus".

Um sein Ideal zu veranschaulichen wählt Newman zwischen zwei extremen

1) Vgl. W.Renz a.a.O. S.106.

2) Da nicht ohne weiteres ersichtlich ist, weshalb Newman sich bei der Gründung einer katholischen Universität für die Errichtung einer theologischen Fakultät einsetzen mußte, sei kurz eine Erklärung gegeben. Newman sprach zu einer gemischten Zuhörerschaft und gewissermaßen nach zwei Seiten hin: (1) Allgemein wandte er sich gegen den Liberalismus, der nach dem Prinzip "Wissen ist Macht" alles Heil von den Erfahrungswissenschaften erwartete und die Religion in den Bereich des privaten Geschmacks und Gefühls verwies; konkret gegen die Universitätsgründungen des Premierministers Peel auf irischem Boden 1849 - die Queen's Colleges zu Belfast, Cork und Galway - welche die Theologie ausschlossen. (Vgl.H.Fries in der Einleitung zu Chr.u.W. VII und XV). Für diese Richtung war es wie Newman sagt, "ebenso vernunftwidrig einen Lehrstuhl für die Religion zu fordern, wie es vernunftwidrig wäre, einen solchen für feines Empfinden, für Ehrgefühl, Patriotismus, Dankbarkeit, Mutterliebe oder gute Kameradschaft zu verlangen." (Idea 18). (2) Man war sich in Dublin über Zweck und Sinn der neu zu gründenden Universität keineswegs im klaren. In kirchlichen Kreisen dachte man an eine Art freies Seminar, an dem gut katholische Laien heran- gebildet werden sollten, wogegen die Ausbildung des Klerus weiterhin den bestehenden Diözesanseminarien vorbehalten bleiben sollte. Aus diesem Grunde erschien es überflüssig, an der neuen Universität eine theologische Fakultät zu errichten.

3) Idea 9. Newman bedient sich eines Syllogismus. Die erste Prämisse ist identisch mit seiner Definition, die zweite bildet das Thema des ersten Vortrages: Theology a Branch of Knowledge. Der Schluß wird im zweiten und dritten Vortrag ausgeführt: Wird ein wesentlicher Wissenszweig ausgeschlossen, so gereicht es zum Schaden für alle andern.

Typen einer Universität: (a) der sogenannten reinen Lernschule (so-called University, oder kurz vorher scherzhaft "treadmill" genannt), die ohne sich um die Studenten zu kümmern ihre Grade jedem verleiht, der über einen umfassenden Stoffkreis seine Prüfungen ablegt; und (b) einer Universität (nach dem Vorbild Oxfords gegen Ende des 18. Jahrhunderts) ohne Examina und ohne eigentlich Vorlesungen. Diese Universität bestünde lediglich im Zusammenleben der Studenten - idealer Studenten allerdings, wie Newman zugibt -, die sich selbst erziehen und belehren, und die selbst ihren Weg über das wissenschaftliche Studium zum Ziel gehen müssen. (Idea 122). Zwischen diesen beiden zu wählen falle ihm leicht, sagt Newman, denn der Schmach, eine solch unedle, unwürdige Plackerei zu ertölen (a drudgery so ignoble, a mockery so contumelious), ziehe er den Weg des armen Knaben vor (more genuine an education), wie ihn der Dichter Crabbe in seinen "Tales of the Hall" beschreibt.¹⁾ Hierin zeigt Newman wieder, mag er auch sonst zweckgebundene Bestimmungen für die Universität anführen, "daß man nach Athen blicken müsse", um zu wissen, was eine Universität sei.

2. Newmans Begriff der Wissenschaften.

Wie nicht gleich an einem anderen Objekt läßt sich das Moment der Einheit im realen Denken an Newmans Wissenschaftsbegriff aufzeigen. Er sieht die einzelnen Wissenschaften kreisförmig um das eine Wissen gruppiert, an dem alle teilhaben. Dieses Wissen ist eins²⁾, weil es nur einen Gegenstand hat (subject matter is one): das Universum (Idea 37). Mittelpunkt ist die Wissenschaft der Wissenschaften (science of sciences - Idea 83): die Philosophie. Wir versuchen zunächst diesen Begriff der Philosophie näher zu bestimmen, seine Beziehung zur natürlichen Theologie aufzuzeigen, um dann die Einheit der Wissenschaften und ihr Verhältnis zueinander näher zu beleuchten.

-
- 1) Zu diesem Gedicht sagt Newman, daß jetzt dreißig Jahre vergangen seien, seitdem er es gelesen habe, und immer sei er wieder aufs neue entzückt und ergriffen. In einer späteren Ausgabe steht der Zusatz: "Weitere zwanzig Jahre sind vergangen, und noch stelle ich der Dichtung dasselbe Zeugnis aus." (Idea 26 und Laros Bd. IV, 381).
- 2) "...all knowledge forms one whole, because its subject matter is one". (Idea 37).

a) Philosophie

Wir versetzen uns soweit möglich in die Lage Newmans und nehmen seinen Standpunkt ein, um verstehen zu können, was er mit Philosophie meint. Andernfalls sind wir auf dem Wege, Newman zu mißdeuten, wenn wir nämlich unsere Maßstäbe anlegen, seine Begriffe in unsere Welt und unser Denken übernehmen, sie prüfen und feststellen, Newman erfülle keineswegs die notwendigen Voraussetzungen, seine Begriffe reichten nicht hin, seine Philosophie könne im Grunde wohl kaum den Anspruch auf diese Bezeichnung geltend machen.

Es ist deshalb unumgänglich, von vornherein folgende Punkte im Auge zu behalten: Newman klagt darüber, daß Philosophie soviel bedeute wie "philosophische Geister, Ausdehnung und Verbreitung des Geistes, aufgeklärte Gedankengänge, weise und umfassende Sicht der Dinge und Ähnliches, und daß niemand behaupten wird, daß diese Worte mit einem bestimmten Sinn oder überhaupt mit Sinn und Verstand gebraucht würden." (Phil. 202).¹⁾ Umso höher ist es zu schätzen, daß er versucht, diesen wesenlosen Bezeichnungen (unreal words - Idea Preface XXXVI) einen Sinn zu geben, allerdings seinen: My own conception of what is meant by philosophy, in the true sense of the word. (Idea 37).

Newman gibt zu, daß dies eine Verlegenheitslösung sei, und daß er für das, was er meine, "Philosophie" sage in Ermangelung eines besseren allgemein anerkannten Terminus. (Idea 104). Die Berechtigung der Schwierigkeit einer Definition bestätigt Max Scheler, der sagt, daß man Philosophie wohl kaum definieren, sondern nur im Philosophieren selbst erfahren könne, da sie sich durch die Frage nach ihrem Wesen gleichsam selbst erst zu konstituieren hat.²⁾

1) In einem später nie mehr veröffentlichten Anhang zur ersten Gesamtausgabe (p. 387-88, zit. bei Renz S. 6) vermerkt Newman, daß er in einer Enzyklopädie (vermutlich Brewster's Edinburgh Encyclopaedia von 1830) nachgeschlagen habe: "Ich schlug das Wort "Philosophie" auf, aber darüber gab es keinen Artikel, sondern nur einen Verweis: siehe "Natürliche", "Moralische" etc. Ich schlug das Wort "Wissenschaft" auf und fand stattdessen... nur einige unterhaltsame Probleme oder Kuriositäten der "Wissenschaft" aufgezählt (wie z.B. "Das unsichtbare Mädchen", "Bauchrednerkunst", "Zucker aus alten Lumpen" etc.). Ich schlug verschiedene andere Wörter auf, aber ich fand nichts über "Wahrheit", "Wissen", über jene Dinge, über die ich gerne etwas erfahren hätte."

2) Vom Ewigen im Menschen, S. 63.

Die Aufgabe, die Newman der Philosophie zuweist, ist nicht an einen Lehrstuhl gebunden. Newman kennt wohl eine philosophische Fakultät und seine neu zu errichtende Universität wird eine solche einschließen, aber diese umfaßt unter dem Namen Literature oder Letters wohl nur das, was wir heute als eine Mischung von Altphilologie und Studium der Literaturgeschichte bezeichnen würden. Die Philosophie, von der Newman spricht, soll nicht in Vorlesungen und Seminarien gelehrt bzw. erarbeitet werden, sie stellt vielmehr gewissermaßen das Umfassende, die alle Wissenschaften zusammenhaltende und ihnen Gepräge verleihende *F o r m* dar (Idea 154). Ihr Niederschlag wird also nicht so sehr in wissenschaftlichen Werken zu finden sein, als in der Geisteshaltung eines "philosophischen Habitus", weniger in der Lehre als im Menschen.

So vorbereitet können wir es unternehmen, eine kurze Übersicht dessen zu versuchen, was Newman unter Philosophie versteht. Wir fassen alle Momente zusammen, soweit sie in den Discourses auftreten und ergänzen durch einige Hinweise aus einer Predigt¹⁾, die zu unserem Aspekt Bezug hat. Dieser Gesichtspunkt ist durch unser Thema und vorliegenden Abschnitt über die Einheit im realen Denken bestimmt. Insofern erscheint Newmans Begriff von Philosophie beachtenswert zu sein, als er gegenüber einer Tendenz zur Auflösung in Einzelfächer das ursprünglich *G a n z e* des Philosophierens, die philosophische Zusammenschau hervorhebt.

(1) Auf das Subjekt bezogen wird die Philosophie auch bei Newman im Philosophieren selbst erfahren. Sie erscheint im Suchen nach der Wahrheit, nach dem Grund, Sinn und Sein des Seienden und in der Aneignung dieser Wahrheit (to reach out towards truth, and to grasp it - Idea 104). Ausgangspunkt ist der sich im Selbstbewußtsein als Ich konstituierende Mensch, der konkrete Mensch in der Gewissenserfahrung, der an die im Gewissen aufleuchtende Realität gebunden, d.h. als Person der Person Gottes gegenübergestellt ist.

(2) Auf die Universitätsbildung bezogen wird diese Grundlegung eingeschränkt, da der Ausgangspunkt vorerst in Frage steht und erst am Ende als Ergebnis der Erziehung im Idealfall eingenommen werden soll.

1) P.a.Pl.S. VI, 18 von 1840, zit. Phil. 190 bis 223.

Hier bedeutet Philosophie soviel wie freies Wissen (liberal knowledge), das sich selbst Ziel und Zweck ist (philosophy is its own end - Idea 94). Erreicht wird dieses freie Wissen durch die "Kultivierung des Intellekts" (cultivating the intellect - Idea 104), d.h. durch "perfection or virtue" des Verstandes und durch die Erleuchtung des Geistes (illumination of mind). Zu erstreben ist, daß diese Philosophie eine geistige Haltung wird, ein Habitus (Idea 82 und Phil.209), ein persönlicher Besitz, eine innere Begabung (a habit, a personal possession, and an inward endowment - Idea 93).

(3) Diese philosophische Haltung äußert sich darin, daß sie die verschiedenen Erscheinungen nicht nur auf ein zugrunde liegendes gemeinsames Prinzip zurückführt (Phil.208), Qualitäten einem Subjekt zuweist, Handlungen aus einem Prinzip und Wirkungen aus einer Ursache hervorgehend erkennt, sondern alles auf ein Ganzes, auf einen Mittelpunkt (a whole, a centre - Idea 112) bezieht, und dieses Ganze (nicht die Summe der Einzelphänomene) wird als Ganzes Wirklichkeit im erkennenden Geist.

Die Philosophie so verstanden hat deutliche Beziehung zu allen Wissenschaften. Da sie selbst die einzig wirklich freie Wissenschaft ist, denn sie sucht das Wissen nur um seiner selbst willen, sie erstrebt Weisheit, nicht Nutzen (Phil.202), und da sie sich selber "arbiter of all truth" (Idea 72) ist, darf sie den Anspruch erheben, eine architektonische Wissenschaft im Sinne des Aristoteles zu sein (architectonic science or philosophy - Idea 72). In diesem Sinne ist sie gewissermaßen Einheit garantierende Form (forma), die alle anderen Wissenschaften umgreift (Idea 154), allen ihren Platz zuweist (Idea 72), ihre Beziehungen ordnet, umgrenzt, klarlegt und würdigt. (Idea 37).¹⁾

Als die Wissenschaft der Wissenschaften ist die Philosophie Mittelpunkt und Form, als solche eigentliches Objekt der Universität, und der persönliche Erwerb des philosophischen Habitus ist das Ziel der Universitätsbildung. Wir schließen jedoch nur vorläufig mit diesem Ergebnis ab, denn zur vollständigen Übersicht ist ein kurze Untersuchung dessen nötig, was Newman unter natürlicher Theologie versteht.

1) "the comprehension of the bearings of one science on another, and the use of each to each, and the location and limitation and adjustment and due appreciation of them all, one with another." (Idea 37).

b) Natürliche Theologie

In enger Beziehung zur Philosophie steht für Newman die Theologie, die er in den Discourses als "Natural Theology" einführt, denn seine Absicht ist es ja, sie als Wissenschaft auszuweisen und damit zu dokumentieren, daß an einer Universität, die als universitas keinen Wissenszweig ausschließen darf, auch die Theologie nicht fehlen dürfe. Über dieses praktische Vorhaben hinaus sieht er sie in einem besonderen und erwähnenswerten Aspekt.

Die natürliche Theologie ist der bekrönende Teil einer philosophischen Seinslehre, gehört also zur Philosophie.¹⁾ Newman nennt sie eine "weit verbeitete Philosophie" (far spreading philosophy), eine Wissenschaft von "philosophischer Struktur" (Idea 53). Sie ist keine zufällige Eigenschaft einzelner Geister (no accident of particular minds), sondern eine stillschweigende Voraussetzung (secret assumption) mit prima facie Ansprüchen an uns. Ob wir wollen oder nicht, "wir können gar nicht anders, als in ihrem Schatten denken und leben, wenn wir uns nicht unnatürlichen Zwang antun wollen. Wer auch immer zu philosophieren beginnt, nimmt von ihr seinen Ausgang und bringt sie in Anwendung, wo und wie er will, ohne besondere Rechtfertigung." (Idea 52). Deshalb ist sie nicht ein Teil, sondern die Bedingung (condition) des menschlichen Wissens, und sie von der Universität auszuschließen hieße, wie das griechische Sprichwort sagt, dem Jahr den Frühling rauben oder das unsinnige Beginnen jener Tragödien nachahmen, die ein Drama zur Darstellung bringen wollen, dabei aber die Hauptpersonen auslassen. (Idea 54).

Zur Erläuterung des Begriffes sagt Newman, daß er "natürlich" im Sinne Butlers gebrauche (Idea 46). Wir möchten ergänzen: im Sinne des Prinzips der Analogie nach Butler, im Sinne der Entsprechung natürlicher und übernatürlicher Ordnung, die ihren letzten Einheitsgrund in Gott hat. Wie wir anschließend zeigen können, hält sich Newman tatsächlich an dieses Prinzip beim Erweis der Theologie als Wissenschaft.

Zunächst grenzt er ab und sagt, was Theologie nicht sei:

(a) nicht die sogenannte natürliche Theologie der Tagesmode, auch

1) H.Kuhn: Begegnung mit dem Sein, S.55.

physikalische Theologie¹⁾ genannt (Idea 46);

(b) nicht irgendeine Art theologischer Apologetik, was man "Religionsbeweise" oder "Christian Evidences" nenne²⁾ (Idea 46);

(c) nicht jenes formlose unklare Etwas, das sich "Christentum" nennt, oder "unser allgemeines Christentum" (our common Christianity), oder "Christentum - das Gesetz des Landes" (Christianity the law of the land), wenn es, wie Newman meint, überhaupt jemand gibt, der sagen kann, was das ist.

(d) Abschließend sei natürliche Theologie auch nicht gleichzusetzen mit Vertrautheit mit den hl.Schriften, also nicht gleich Schriftlesung plus Exegese, denn "historische Lesung und religiöses Empfinden sind noch keine Wissenschaft." (Idea 47).

Newman sagt nun anschließend, was er unter Theologie versteht (Idea 47 ff), wir aber beschränken uns auf seine Argumente, die er zu ihrer Rechtfertigung anführt. Sie illustrieren treffend, was wir oben als reales Denken herausgearbeitet haben. Es liegt Newman fern, durchschlagende Beweise zu erbringen; er will, wie er sagt, nur wichtige Grundsätze festlegen (laying down grave principles - Idea 29). Sein Prinzip ist folgendes: die Wahrheit der Religion, wie sie die richtig verstandene natürliche Theologie lehrt, ist eine Wahrheit der natürlichen so gut wie der übernatürlichen Ordnung (it is a truth in the natural order, as well as in the supernatural - Idea 14). Der

-
- 1) Gemeint ist das, was William Paley in seinem Buch: Natural Theology (1802) darunter verstand. Newman sagte vorher schon: "...ich schliesse nicht von den Werken des Menschen auf die Werke Gottes, wie Paley es tat und wogegen Hume protestierte. Ich ereifere mich nicht, die Existenz und die Eigenschaften Gottes zu beweisen mit Hilfe des Zweckgedankens (by means of the argument from design). Ich beweise überhaupt nichts in Bezug auf das höchste Wesen." (Idea 43). In dem Vortrag "Christianity and Physical Science" kommt er nochmal auf das Thema zurück und nennt die "Physical Theology" eine ernsthafte Täuschung (so serious a delusion), da sie Gott mit seinen Werken gleichsetze, die Wahrheit verkürze und deshalb größten Irrtum verbreite. Ein ehrlicher Atheismus sei einer solchen "so-called-science" vorzuziehen. (Chr.u.W. 64-67).
- 2) Gemeint ist wieder ein Werk Paleys: A View of the Evidences of Christianity (1794) - neben der hl.Schrift das einzige religiöse Buch der meisten damaligen englischen Theologiestudenten. (vgl. W.Renz a.a.O., S.193 und A.D.Culler: The Imperial Intellect, p.297, Note 40). Ferner ist wohl auch gemeint Dr.Whateley: Introductory Lessons on Christian Evidences (1838).

Ursprung (origin) dieser Wahrheit liegt - wie könnte Newman anders sagen! - im G e w i s s e n . Diese im Gewissen aufleuchtende Wahrheit schließt eine Reihe von Folgerungen ein: "Gib einen Gott zu, und du führst in den Bereich deines Wissens eine Tatsache ein, die alle andern nur denkbaren Tatsachen umfaßt und mit zwingender Kraft in sich hineinzieht. Wie können wir irgendeinen Teil einer Wissensordnung erforschen wollen, wenn wir Halt machen vor dem, was alle Ordnungen durchdringt? Alle wahren Prinzipien laufen darauf hinaus, alle Erscheinungen vereinigen sich darin; es ist wahrhaft das Erste und das Letzte. In Worten allerdings und der Idee nach ist es leicht genug, das Wissen in menschliches und göttliches, weltliches und religiöses zu teilen und festzusetzen, aber in Wirklichkeit ist das unmöglich. Wenn das Wissen vom Schöpfer in einer anderen Ordnung liegt als das Wissen vom Geschöpf, so gehören gleichermaßen auch die Metaphysik und die Physik, die Physik und die Geschichte, die Geschichte und die Ethik jeweils anderen Ordnungen an. Du wirst bald den ganzen Ring weltlichen Wissens in Stücke sprengen, wenn du mit der Verstümmelung des göttlichen beginnst." (Idea 15).

Daraus läßt sich der Schluß ziehen, und darauf kommt es Newman an: Von der Universität die Theologie ausschließen bedeutet erstens sich gegen die Universität als universitas scientiarum vergehen, zweitens entweder die These vertreten, daß Gott nicht existiere, oder behaupten, Dasein und Wirklichkeit Gottes bedeute nichts.

Dasselbe Prinzip wendet Newman auf die Offenbarungswahrheiten an. Er sagt, daß sie ein Faktum darstellen, das zu übergehen in der natürlichen Theologie oder Philosophie soviel bedeute, wie absichtlich die Augen verschließen vor einer nicht zu leugnenden Tatsache, absichtlich ein Wissen auszuschließen, m.a.W.: "unphilosophisch" zu sein. (Idea 29). Die Inkarnation ist für Newman als historische Tatsache eine Erkenntnistatsache (point of knowledge - Idea 15) und ein Gegenstand des Denkens (subject of thought - Idea 16).¹⁾

Was Newman früher schon in seinen Universitätspredigten sagte und später in der Grammar of Assent ausführte, bildet hier wiederum seinen

1) Offenbarungswahrheiten können nicht intuitiv vom Intellekt gefunden werden. Sie sind deshalb aber nicht ausschließlich Gegenstand eines unreflektierten Glaubens, sondern können Licht und Klärung in unser Denken bringen. Was vor der Offenbarung errahnt, ertastet und annähernd erreicht werden konnte, steht nach der Offenbarung in vollem Licht; es kann erkannt und verstanden, nicht nur geglaubt werden.

Grundsatz: "Daß der Glaube ein intellektueller Akt ist, dessen Gegenstand die Wahrheit und dessen Ergebnis das Wissen darstellt" (faith - an intellectual act, its object truth, and its result knowledge - Idea 16).¹⁾

c) Die Einheit der Wissenschaften.

Newman will keine theoretische Wissenschaftslehre geben. Er verfolgt vielmehr im Grunde eine praktische Absicht, nämlich die, seine Zuhörer von der Notwendigkeit einer theologischen Fakultät zu überzeugen. Darum bringt er eine Fülle von Beispielen und anschaulichen Erläuterungen, und viel weniger begrifflich klare Aussagen.²⁾ Doch läßt sich eindeutig herausarbeiten, worin Newman die Einheit, das Ganze der Wissenschaften sieht. Zunächst sagt er selbst: "...alle Wissenschaften bilden ein Ganzes, da ihr Objekt ein einziges ist. Das Universum³⁾ ist in all seinen Weiten und Tiefen so ineinander gefügt, daß wir nicht Teil von Teil, noch Prozeß von Prozeß trennen können, es sei denn durch eine gedankliche Abstraktion"(by a mental abstraction - Idea 37).⁴⁾ Erkenntnis (knowledge) ist das Erschauen

-
- 1) Vgl. E.Gilson: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, S.40: "Christlich^{ist} demnach jede Philosophie, die zwar die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet."
 - 2) Newman selbst ist allerdings anderer Ansicht. Er entschuldigt sich, "abstract statements" eingeführt zu haben, da sie immer unbefriedigend seien. Lediglich aus Mangel an Zeit hätte er die Sache nicht in weit ausgedehnterem Maße illustrieren können.(Idea 79).
 - 3) Es ist nicht ersichtlich, warum Newman nicht aus dem Universum, also aus dem einheitlichen Gegenstand des Wissens, die Forderung der Universität als Ort universalen, allgemeinen, philosophischen Wissens ableitet, und stattdessen den etwas erzwungenen Weg über die universitas scientiarum wählt.
 - 4) Vgl. Aristoteles: Metaphysik 1003 a und 1025 b. Es ist aber eher wahrscheinlich, daß Newman nicht auf Aristoteles, sondern auf Whateley, bzw. dessen Logik zurückgreift, an der Newman in Oxford mitgearbeitet hatte. Dort steht: "Wenn wir irgendeinen Teil eines Gegenstandes, welcher dem Geist gezeigt wird, herausnehmen, einzeln betrachten und vom Rest absehen, so sagt man, wir abstrahieren jenen Teil."(Ausgabe 1826, p.48, zit. bei W.Renz, a.a.O. S.117).

und Erfassen der k o m p l e x e n Tatsachen und Beziehungen als eines einheitlich Ganzen (Idea 31). Erst dann erkennen wir in Wahrheit, wenn wir die ganze Wahrheit erreichen; dies geschieht aber nicht in äußerer Addition aller Wissenschaften, nicht in ihrer Summe also, sondern alle hängen "im Innersten" zusammen und bilden so ein Ganzes. (Idea 56).¹⁾

Doch hält Newman in seiner These eine Reihe von Konsequenzen und weitreichenden Beziehungen zu anderen Wissenschaften miteingeschlossen: (a) Durch Vernachlässigung eines bedeutenden Wissensgebietes wird das Ganze in einem schwer zu begrenzenden Ausmaße geschädigt (Idea 56). Durch Beiseitesetzung der Offenbarungswahrheit wird die reine Mathematik allerdings weniger leiden, die Chemie weniger als die Staatswissenschaft, diese weniger als die Geschichtswissenschaft, diese weniger als die Ethik oder gar die Metaphysik.

(b) Wo eine Wissenschaft vertrieben wird, bleibt ihr Platz nicht leer, sondern wird von den verbliebenen eingenommen. Dies bedeutet: sie überschreiten ihre Grenzen um dort einzudringen, wo ihnen keinerlei Rechte zustehen. Mit größter Wahrscheinlichkeit werden sie dort Falsches lehren, wo sie keinen Lehrauftrag besitzen.

1) Dieser Gedanke der Einheit der Wissenschaften wird von Newman ausführlich belegt. Er zitiert Coleridge, Hugo von St.Victor, Bonaventura, Kardinal Bartazzoli und Francis Bacon (allerdings in dem schon erwähnten später weggelassenen Appendix zur ersten Ausgabe, die uns nicht zugänglich war. Wir verweisen deshalb auf W.Renz, a.a.O., S.120-28). Während Coleridge (Treatise on Method) alle Wissenschaften von einem einzigen Gedanken (master-thought) als einer Art Vorbegriff (preconception) ableitet, lehrt Hugo von St.Victor (Eruditio didascalica), die sieben freien Künste seien nur sieben Wege zur einen Philosophie, und diese sei die Kunst aller Künste, jene Disziplin, welche alle göttlichen und menschlichen Dinge auf ihre Gründe hin untersuche. Bonaventura sieht die Einheit in der Abhängigkeit aller von der Theologie, in der Feststellung also, daß alle Erkenntnis des Menschen von Gott als der Quelle alles Wissens ausgehe, und alle Wissenschaften nur Strahlen des einen göttlichen Lichtes seien. Bartazzoli leitet die Einheit des Wissens ganz platonisch von unserer angeborenen Ordnungserkenntnis her. Er beruft sich dabei auf Augustinus, der sage, daß der Begriff des ewigen Gesetzes, durch welches alles geordnet werde, uns eingeprägt sei. Und schließlich sieht Bacon (Advancement of Learning) die Einheit in der Methode begründet, darin, wie alles Wissen aufgenommen werde.

(c) Aus dem letzten Punkt geht hervor, daß jede ausschließlich betriebene (profane) Wissenschaft dem schwersten Irrtum verfällt, weil sie notwendig auf Gebiete übergreift, die nicht ihre eigenen sind. (Idea 58). Newman führt dazu Bacon und Aristoteles für sich an, und er zeigt an einer Reihe von Beispielen aus der Kunst, wie das Übergreifen einer der Künste zum Schaden aller gereiche. (Idea 61 ff).

Es bleibt noch eine weitere Forderung abzuleiten und aufzuzeigen, womit wir den Kreis mit der zu Anfang behandelten architektonischen Wissenschaft, der Philosophie, schließen. Soll nicht irgendwelche Einzelwissenschaft sich zum Maß, zur Norm und zum Ordnungsprinzip aufwerfen, so bedarf es einer die Einheit garantierenden Ordnung, eines Mittelpunktes, einer Wissenschaft über allen Wissenschaften: der Philosophie. (Idea 83 und 154). Was noch in diesem Zusammenhang zu sagen wäre, wird beim Thema "freies Wissen als Ziel der Universitätsbildung" ergänzt werden.¹⁾

3. Bildung des ganzen Menschen.

Wir betreten nun den Kreis der zentralen Frage, um deretwillen alle bisherigen Teildarstellungen der Universität und ihrer Wissenschaftszweige vorangestellt wurden. Es handelt sich, wie schon gesagt, nicht um die theoretische Konzeption einer geistesgeschichtlichen Pädagogik oder einer systematischen Wissenschaftslehre, sondern um die Tatsache, daß eine konkrete Universität errichtet werden sollte und Newman sich dazu Gedanken machte. Der Kern all seiner Ausführungen liegt aber im Interesse am Menschen²⁾, nicht an der Institution. Für ihn wird die Universität errichtet, seiner Bildung hat sie zu dienen. Was Newman zu diesem Thema ausführt, steht ganz im Einklang zu seiner Forderung des realizing.

1) Vgl. zum Thema A. Dempf: Die Einheit der Wissenschaften, Stgt. 1955.

2) "...they (the large divisions of learning) are all quarried out of one and the same great subject of man's moral, social, and feeling nature." (Idea 149).

a) Ziel der Universitätserziehung.

Wir fragen zunächst nach der Bildung (education) und dem, was Newman darunter versteht. In einer negativen Abgrenzung zeigt sich sofort die Richtung, in der die von Newman gewünschte wahre Bildung als Ziel der Universitätserziehung zu suchen ist: Bildung ist weder Erwerb von Kenntnissen, noch Berufsausbildung.

Bildung ist nicht Erwerb von Kenntnissen. Die populäre Meinung hält eine Universität für einen Ort, an dem eine große Menge Wissen über möglichst viele Dinge erworben wird. (Idea 106). Daran ist soviel richtig, daß Wissen tatsächlich erworben werden muß, jedoch an der Schule und nicht an der Universität. Ohne einen Besitz an Kenntnissen, ohne Wissen, gibt es weder Bildung noch Kultur. (Idea 108). Die Natur empfiehlt aber den Zeitpunkt, an dem dieses Wissen zu erwerben ist: Das Gedächtnis ist eine der frühest entwickelten Anlagen unseres Geistes, und es ist Aufgabe des Schülers zu sammeln, zu lernen, aufzunehmen und aufzuspeichern. (Idea 106-107). Anzunehmen, dies sei Bildung, oder geistiges Leben sei nichts anderes als Wissenserwerb, hieße entschieden Sinn und Ziel einer Universität verkennen.

Auch für den Erwerb des Wissens an den Schulen fordert Newman weise Beschränkung, da ein gebotenes Vielerlei nicht Bereicherung, sondern Abstumpfung bewirke. Es scheint fast, als ob Newman unsere heutige pädagogische Situation vor Augen habe, wenn er sagt: "Der Irrtum liegt in der Schwächung und Zersplitterung der geistigen Kräfte auf Grund des sinnlosen Überflusses an dargebotenen Wissensstoffen; er liegt in der Annahme, daß die oberflächliche Beschäftigung mit einem Dutzend verschiedener Gebiete nicht etwa Schälheit wäre, was sie doch wirklich ist, sondern Erweiterung, was sie eben nicht ist." (Idea 119).

Bildung ist nicht gleich Berufsausbildung. Bildung erfolgt nicht im Hinblick auf ein besonderes, festumgrenztes Ziel und auf ein bestimmtes, wäg- und meßbares praktisches Ergebnis. Sonst wird Bildung zur Ware¹⁾ mit festgesetztem Preis, die gleich hohen Gewinn

1) Die Vertreter dieses Nützlichkeitsstandpunktes fragen: "What is the real worth in the market of the article called a liberal education?" (zit. Idea 130).

garantieren muß wie sie Auslagen verursachte.(Idea 130). Es ist wohl Aufgabe der Universität alle Wissenszweige zu lehren, also auch Mediziner, Juristen und Chemiker auszubilden, aber es ist nicht ihre Zweckbestimmung (sufficient end) und keineswegs Sinn der zu erstrebenden Bildung.(Idea 141). Die Universität darf nicht zur Fachschule, die von ihr verliehenen Grade dürfen nicht zu Berufsdiplomen herabgewürdigt werden.

Newman greift bewußt "ein heißes Eisen" an, ein akutes Problem und erinnert mit seinen Argumenten an eine Kontroverse zwischen Oxford und Edinburgh aus dem Jahre 1808, wobei der die Verteidiger Oxfords (Copleston und Davison) ausgiebig zu Wort kommen läßt.¹⁾ Der von den Autoren der Edinburgh Review vertretene Nützlichkeitsstandpunkt gründet auf der Philosophie John Lockes. Dieser verlangt²⁾, daß die Erziehung dem Erwerb nützlicher Kenntnisse zu dienen habe und der Unterricht statt im "Grammatik-Lernen" und "Verse-Machen" auf einen künftigen Beruf, ein Gewerbe oder den Handelsstand vorzubereiten habe.³⁾ Im Geiste Lockes forderten die Edinburger Utilitaristen, daß vor allem jene Wissenschaften gelehrt werden sollten, die dem Menschen im Leben nützlich seien, wie z.B. Chemie, Mathematik und "Experimental-Philosophie". Außerdem diene die Spezialisierung der Einzelwissenschaften nach einem Teilungsprinzip (principle of division) nicht nur der Wissenschaft, sondern ebenso dem nationalen Wohlstand und Reichtum.(Idea 136).

Newman, dem es um den Menschen und nicht um den praktischen Vorteil der Wissenschaft geht, antwortet darauf mit Coplestone, daß es sicherlich einem einzelnen Wissenschaftsgebiet zum Vorteil gereiche,

1) Die Vorwürfe in der Edinburgh Review, Quaterly Review und Northern Review von den Vertretern (John Playfair, Payne Knight und Sydney Smith) einer naturwissenschaftlich orientierten Utilitätsphilosophie (natural philosophy) zielten im wesentlichen gegen die ihnen fragliche Nützlichkeit der klassischen Studien, den "niedrigen Stand" der mathematischen Ausbildung und den Ausschluß der volkswirtschaftlichen Fakultät in Oxford. Vgl. die ausführliche Wiedergabe der Kontroversen bei Nicolaus Theis: Newmans Philosophie einer höheren Bildung, in: Academia, Luxemburg 1954, S.19-21.

2) In: Essay concerning Human Understanding, London 1753, §§ 94,164,174

3) "Can there be anything more ridiculous than that a father should waste his own money, and his son's time, in setting him to learn the Roman language, when at the same time he designs him for a trade."(a.a.O. § 174).

wenn man sich ihm ausschließlich widme, aber:"gewinnt auch die Wissenschaft dabei, wenn ihr schrankenlos gedient wird, der einzelne Mensch verliert bei solcher Dienstbarkeit." (Idea 144. Im Original ist der ganze Satz gesperrt.) Newman antwortet mit Davison, "daß das Sein und Wirken eines im Beruf stehenden Menschen sich nicht im Berufsmenschentum erschöpfe." (Idea 146). Der Mensch ist zunächst Mitmensch, Freund, Gatte und Vater - und nicht Jurist, Geologe oder Ingenieur. (Idea 132). Was in Wahrheit "nützlich" ist, wird durch andere Kriterien bestimmt. Eine "philosophische Bildung" zielt auf die Vervollkommenung des ganzen Menschen, sie erstrebt Weisheit, nicht Wissen, Gut-Sein, nicht Nützlich-Sein. Das bloß Nützliche ist nicht notwendig gut, aber das Gute ist immer nützlich, und zwar nicht in einem niedrigen, mechanischen oder geschäftlichen Sinne, sondern darin, daß es ausstrahlt und sich teilt. So wird es zum Segen nicht nur für den einzelnen Träger, sondern für alle. Eine wahrhafte Bildung ist - obwohl keine Berufsausbildung - im vollen Sinne des Wortes "nützlich", und zwar für den gebildeten Menschen, für seinen Beruf - was immer er auch sei - und für die ganze menschliche Gesellschaft. (Idea 139-40).

Was also ist diese "philosophische Bildung", die durch "freie Erziehung" (liberal education) im Erwerb "freien Wissens" (liberal knowledge) erstrebt werden soll und das Hauptziel der Universitätsbildung darstellt (main purpose of a University in its treatment of its students - Idea 82)?

"Frei" (liberal)¹⁾ bedeutet zunächst nach der Grammatik das Gegenteil zu unfrei und knechtlich (servile - Idea 87). Nach Aristoteles zählen zu den unfreien Techne auch jene, die ihre Methode dem Zufall und nicht einer höheren Einsicht verdanken.²⁾ Zu den freien Künsten zählt Aristoteles³⁾ dagegen jene, welche nicht wie die nütz-

-
- 1) Liberal education darf bei Newman nicht, wie es öfters geschieht, mit "liberale Erziehung" übersetzt werden, denn dadurch entstünde ein fataler Widersinn. Gegen eine "liberale" Erziehung, in dem Sinne wie man bei uns liberal versteht, wendet sich Newman gerade!
- 2) Nikomachische Ethik VI,4,5 (1140 a, 19): τέχνη εὐχην ἐστ-ερεε καὶ εὐχην τέχνην.
- 3) Rhetorik I,5, § 7.

lichen einen Ertrag abwerfen, sondern dem Genusse dienen.¹⁾

Demnach darf jenes Wissen frei genannt werden, das um seiner selbst willen gesucht wird und seinen Lohn in sich trägt, das besitzenswert ist in dem, was es ist, nicht bloß in dem, was es bewirkt (worth possessing for what it is, and not merely for what it does - Idea 94). An diesem Maßstab gemessen ist allein die Philosophie (als Inbegriff der artes liberales, wie Newman sie versteht), die Wissenschaft, die solches Wissen lehrt und eigentliche Bildung ermöglicht. Diese Philosophie allein (ausdrücklich so genannt: that knowledge which I have especially called philosophy - Idea 91) ist letztes Ziel und letzter Zweck der Universitätsbildung.²⁾ Jede andere Wissenschaft zielt auf irgendeine für die Gesamtheit wohl wichtige und segensreiche Betätigung, aber mit der Größe des Zweckes wächst nicht der Anspruch auf die Bezeichnung "frei". So kann selbst die Theologie nicht diesen Platz einnehmen, wenn sie an einen Lehrstuhl gebunden Homiletik, Katechetik oder Kirchenrecht lehrt, also der praktischen Ausbildung des Klerus dient. (Idea 88-89).

Hier wird wiederum deutlich, daß Newman unter Philosophie nicht eine Fakultät mit Professoren, Vorlesungen und Seminarien meint, nicht eine äußere Institution, sondern einen inneren Habitus des Menschen (a philosophical habit - Idea 82), eine erworbene Einsicht, eine geistige Gewöhnung, einen persönlichen Besitz und eine innere Begabung (it is an acquired illumination, it is a habit, a personal possession, and an inward endowment - Idea 93).

Ein so beschaffener Geist ist nach Newman in Wahrheit frei, offen, selbständig und überlegen. "Er ist der *τετραγώνος*³⁾ des Peripatetikers, und er besitzt das *nil admirari* des Stoikers." (Idea 116)⁴⁾ Diese

1) Newman hätte auch Platon zitieren können. In Nomoi I, 643 e bis 644 a steht, daß eigentlich Erziehung (*παιδεία*) nur genannt zu werden verdient, was keiner Unterweisung zu knechtlicher Fertigkeit, z.B. des Gelderwerbes, diene. Nach Cicero braucht das Wissen keinen praktischen Nutzen zu zeitigen, es soll vielmehr um seiner selbst willen gesucht und erworben werden: "...cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessarium ducimus." (De Officiis I, 13 s.).

2) Deshalb sollte man von einer Universität als einem Ort der Bildung (education) und nicht der Belehrung (instruction) sprechen. (Idea 93).

3) Wörtlich: vierkantig; hier: der Vollkommene. Nik.Ethik 1100 b, 21.

4) Gemeint ist Vergil: Georgica II, 490-93.

Geisteshaltung kann vermittelt, entwickelt und gebildet werden, aber nicht aus Büchern geschöpft, sondern nur im Zusammenhang mit dem Du des Mitmenschen in der Gemeinschaft erworben werden. Wieder zeigt Newman den Aspekt der interpersonalen Begegnung: Der Einzelne wird nur Ich im Gegenüber zum Du, wird erst Mensch durch den Mitmenschen. Aus diesem Grunde bedarf die Universität der Colleges, der Halls, Inns und Chambers, was sich aus diesem Zusammenhang heraus verstehen läßt. Erst im College, in der akademischen Lebensgemeinschaft ist die gewünschte sittliche Erziehung möglich. Newman trennt begrifflich sehr scharf die intellektuelle Seite von der moralischen in Bezug auf die Erziehung. Es hieße ihn aber mißverstehen, wollte man daraus folgern, daß eine Universität, die ausschließlich Wissen zu lehren habe, dies in einem gleichsam ethisch luftleeren Raum tun könne, während das College sich ausschließlich um die religiöse, moralische und soziale Vervollkommenung zu kümmern habe. Das G a n z e der akademischen Bildungsstätte richtet sich auf die einheitliche Bildung des ganzen Menschen; ihre Erziehung umschließt wesensmäßig Universität u n d College, wobei beide nicht getrennt oder gar in Rivalität gesehen werden dürfen. Dies führt uns zu einer weiteren Betrachtung.

b) Ziel der Menschenbildung.

Der Idee nach erstrebt die Universität ein intellektuelles Ziel.¹⁾ Sie ist "weder Kloster noch Seminar"(Idea 2o2), sondern dient der Kultivierung des Intellekts und des Geistes (culture of the intellect, real cultivation of mind - Idea Preface XXXV). Sie vermittelt das eben erläuterte freie Wissen, das um seiner selbst willen gesucht wird und Ziel und Lohn in sich trägt. Dieses philosophische Wissen ist jedoch nicht identisch mit Tugend. "Gesunder Menschenverstand ist nicht Gewissen, Veredelung des Geistes ist nicht Demut, Weite und Richtigkeit der Anschauung ist nicht Glaube." M.a.W.:"Die freie

1) Dieses Ziel belegt Newman nachdrücklich (im Appendix zur ersten Ausgabe pp.374-78, vgl. W.Renz, a.a.O. S.227 f). Aus Johannes Launoius (1672) liest Newman, daß der Zweck der Schulen Karls d.Gr. in der Ausbildung des Geistes, nicht der Religion bestanden habe. Er zitiert ferner päpstliche Briefe und Bullen von Bonifaz VIII, Innozenz VII und Benedikt XIV, nach denen die Universitäten ihres intellektuellen Zieles wegen und zur Förderung der Wissenschaften gegründet werden sollen. Diese Quellenzitate dürften sich gegen den Erzbischof von Dublin, Dr.Cullen, richten, der die Universität als eine Art Seminar zur Vervollkommenung des Glaubens und der Frömmigkeit errichtet wissen wollte.

Bildung macht nicht den Christen..., sondern den Gentleman." (Idea 99). Zwar ist es in gewisser Weise gut, ein Gentleman zu sein und wahre Geisteskultur, Bildung, edle Sitten, vornehme Haltung und guten Geschmack zu besitzen: Ingenuas didicisse fideliter artes emollit mores; doch kann es nicht Aufgabe der Universität sein Gentleman-Manieren oder -Gewohnheiten (manners and habits of gentleman - Idea Preface XXXV) zu vermitteln, denn diese können anderswo erworben werden. Mit ihnen ist nur ein vorläufiges Ideal erreicht, jenes nämlich, das der Universität entspricht soweit sie die Bildung des freien Wissens und philosophischen Habitus leisten kann, also in dem, was sie an sich und ihrem Wesen nach ist (in its essence). Nun läßt sich vielleicht verstehen, was Newman anfangs meinte: "Church is necessary for its integrity." (Idea Preface XXIX). Nicht um die Freiheit der Wissenschaften zu beschränken, nicht um die Suche nach der Wahrheit in eine bestimmte Richtung zu lenken oder die Rechte der Körperschaft einer Universität anzutasten, nein, nur um die Integrität des Bildungszieles zu sichern.

Newman entwickelt in den Discourses IV bis VII folgerichtig und systematisch seine Theorie der Universitätsbildung.¹⁾ Am Schluß dieser zusammenhängenden Darstellung steht das berühmt gewordene Portrait eines Gentleman (Idea 181-83), jene viel zitierte Definition, "die zur Literatur aller Zeiten gehören wird."²⁾ Aus dieser Placierung heraus ist es zu verstehen, daß oberflächliche, von der Schönheit des literarischen Stils befangene Leser diesen Gentleman für das endgültige Ideal Newmans gehalten haben.³⁾ Dabei zeigt Newman gerade den Typ, der ihm in der Seele zuwider ist. Aber er zeichnet ein köstlich ironisches Bild von ihm, in geschliffener Sprache, so überlegen lächelnd und geistreich, daß darüber die

1) Vgl. die Überschriften der Discourses mit den Leitgedanken:
 1. Das freie Wissen trägt sein Ziel und seinen Sinn in sich. (Disc.IV: Liberal Knowledge its own End). 2. Die Universität ist keine Lernschule. (Disc.V: Liberal Knowledge viewed in Relation to Learning). 3. Sie soll keine Berufsausbildung geben. (Disc.VI: Liberal Knowledge viewed in Relation to Professional). 4. Die Universität ist kein kirchliches Seminar. (Disc.VII: Liberal Knowledge in Relation to Religion).

2) Dean Stanley in Ward I, p.60.

3) Vgl. W.Renz, a.a.O. S.265 ff., wo diese weit verbreitete Fehlinterpretation zitiert, widerlegt und richtig gestellt wird.

scharfen Klippen und versteckten Pfeile seiner bissigen Kritik übersehen werden können. Dieser Gentleman, der allem Anstößigen aus dem Wege geht, der nur kein Ärgernis erregen will und allen und allem gegenüber Rücksicht und Toleranz übt, der in allen kleinen Situationen groß zu sein scheint, er versagt gerade völlig in den entscheidenden Momenten, besser: in der einzig wesentlichen Entscheidung seines Lebens. Er ist schlechthin das Ideal der Welt (the beau ideal of the world - Idea 183), wie Newman abschließend urteilt. Denn soviel ist daraus wohl zu entnehmen, daß es mindestens nicht s e i n Ideal ist. Das Kriterium ist die Religion, und daran scheitert der Gentleman. Nicht die Einstellung zur Religion an sich, zum Christentum oder der Kirche - es gibt Gentlemen innerhalb und außerhalb der Kirche -, sondern die lebendig vollzogene r e l i g i o ist das Entscheidende. Von ferne gesehen scheinen der religiöse Mensch und der Gentleman identisch zu sein. Tatsächlich aber besteht bei aller scheinbaren Verwandtschaft zwischen dieser geistigen Verfeinerung (mental refinement) und einer wahren tief inneren Religiosität ein radikaler Unterschied.(Idea 164).

Die Religion des Gentleman (religion of civilized times, of the cultivating intellect, of the philosopher, scholar, and gentleman - Idea 156) sieht in der Ermahnung des Gewissens einen Selbsttadel (self-reproach), im Gebot der Pflicht eine Art Geschmack. Sünde ist nicht eine Beleidigung Gottes, sondern der menschlichen Natur.(Idea 165). Anstelle der Reue vor Gott treten Selbstvorwürfe. Man nennt sich Narren, nicht Sünder.(Idea 166). Diese Selbstherrlichkeit verkehrt in ihrem Stolz die heilige Demut (humility) in kalte Herablassung (condescension) oder überhebliche und deshalb falsche Bescheidenheit (modesty). Der Stolz, der in einer geistigen Erziehung geächtet werden sollte, erhält einen neuen Namen und heißt Selbstachtung (self-respect - Idea 178-79). In Kaiser Julian dem Abtrünnigen¹⁾ sieht Newman den Typus dieser Haltung, und er zitiert²⁾ die Schilderung

1) "St.Basilus und Julian waren Studiengenossen in Athen (sie erhielten beide dieselbe Erziehung). Der eine wurde Heiliger und Kirchenlehrer, der andere ein erbitterter Gegner und Verächter der Kirche." (Idea 183).

2) Aus Gibbon: History, Cap.24.

seines Sterbens, um dann zu bemerken: "So erweist sich die Religion des Verstandes in ihrem letzten Austrag: in der Fühllosigkeit des Gewissens, in der Unfähigkeit, die Sünde auch nur der Idee nach zu erfassen, in dem wohlgefälligen Betrachten der eigenen sittlichen Vortrefflichkeit, in der Abwesenheit jeglicher Furcht, in dem ungetrübten Selbstvertrauen, in der heiteren Selbstbeherrschung und der kalten Selbstzufriedenheit." (Idea 169).

Nach Shaftesbury entscheidet darüber, was tugendhaft ist, nicht das Gewissen, sondern der Geschmack. Aus dessen Behauptung, Wahrheit und Tugend seien gleich Schönheit, Trug und Laster nur Entstellungen dieser Schönheit, ergibt sich, daß "das Lächerliche Prüfstein der Wahrheit ist" (ridicule is the test of truth), da nur das Häßliche Spott erregt, das Schöne aber dagegen gefeilt ist.

In einem gewissen Sinne und zu einem kleinen Teil sei etwas Richtiges in diesen Anschauungen, meint Newman. Das Gewissen ist auch so etwas wie ein moral sense, aber es ist mehr. Das Laster ist wohl eine Entstellung des Menschen, aber es ist noch etwas weit Schlimmeres. Gerade in dem Teilaspekt und der Oberflächenbetrachtung liegt die Quelle des Übels. Der Schein wird zum Sein (to s e e n becomes to b e - Idea 147). Gut wird, was gefällt, und schlecht, was mißfällt. Unter solchen Prinzipien verlor das Laster die Hälfte seiner Verwerflichkeit, indem es seine Grobheit verlor, wie Edmund Burke sagt. So begnügt sich die Welt damit, die Oberfläche der Dinge in Ordnung zu bringen, während die Religion darauf abzielt, das Herz in seinen letzten Tiefen zu erneuern. Shaftesbury pflanzt keinen Baum in die Tiefe der Erde hinein, er pflückt nur die Blüten um seine Festtafeln damit zu schmücken. (Idea 173-76).

Wir dürfen etwas nicht mißverstehen: Newman identifiziert das Bildungsziel der Universität nicht mit solcher Geisteshaltung, den in freier Erziehung geformten Menschen nicht mit dem beschriebenen Gentleman. Er stellt andererseits der Universität auch nicht die Religion bzw. die Kirche gegenüber. Im Gegenteil, der wahrhaft gebildete Geist bringt die besten Voraussetzungen mit für eine reale Verwirklichung des Gewissensaufrufes. Die rechte Vernunft, oder die recht gebrauchte Vernunft führt direkt zum Glauben (kann, muß allerdings nicht - Idea 156). Die Verfeinerung des Geschmacks und der Sitten,

des hohen Anspruches und der Verwöhntheit in gutem Sinne (costly - wie Friedrich von Hügel sagen würde) bilden einen Schutzwall, der oft vor tiefem Fall bewahrt und nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. (Idea 161).

Im letzten aber geht es um den Menschen, um das, worin die Einheit und Ganzheit gründet, um den eigentlichen Sinn seines Daseins: um die reale Entscheidung. Wenn alles Denken und Handeln wie bei Newman so sehr von dem einen und einzigen Grundprinzip ausgeht: daß der Mensch von Anfang an auf die Teilnahme am göttlichen Leben angelegt ist, daß die Entscheidung der Annahme oder Ablehnung hier und jetzt vom Menschen selbst gefällt wird, daß die religiöse Existenz notwendig zur menschlichen Existenz gehört und der Mensch erst in der Realisierung der Glaubensgewißheit die Sinnfülle für sein Dasein und die Vollendung seines Wesens empfängt - wenn dies alles gesehen wird, dann kann es gar keine Frage mehr sein, worin Newman das Ideal einer Bildung sieht. Diese Aufgabe kann von der Universität nicht allein geleistet werden. Sie bedarf einer Ergänzung, nicht als Universität, aber als Bildungsstätte. Was im College zu geschehen hat, darf jedoch nicht von irgend jemand geleistet werden, sondern ist nach Newmans Ansicht vorzüglich Aufgabe der Kirche.

Newman trennt begrifflich und theoretisch scharf das notional vom real, die reine Wissensvermittlung von der konkreten Lebenserziehung. In Wirklichkeit aber können beide Momente niemals getrennt werden, denn der Mensch ist weder eine res cogitans noch ein Träger moralischer Anlagen. Er ist beides, und er ist weit mehr. Säkularisierte Erziehung leisten zu wollen ohne ganze Bildung des ganzen Menschen zum wahren Menschen zeitigt erschütternde Ergebnisse. Wir Heutigen befinden uns in der mißlichen Lage, die Früchte solcher Trennungspädagogik reifen sehen zu müssen.

B. Die Einheit der Gegensätze

Im Verlauf unserer Untersuchung stellten wir unter verschiedenen Gesichtspunkten einen Grundzug des Denkens Newmans heraus: die Wirklichkeit als G a n z e s und E i n h e i t zu erfassen. Diese Einheit zeigte sich in der Konzeption Newman's dadurch charakterisiert, daß nicht gegensätzliche Sachverhalte kurzerhand in eine höhere Begriffseinheit eingeordnet wurden, sondern daß die Spannung zwischen den Gegensätzen erhalten geblieben ist. Tatsächlich bietet die lebendige konkrete Wirklichkeit einschließlich des in ihr stehenden Menschen einen durchaus gegensätzlichen Anblick dar. Die Erfassung dieser Wirklichkeit geschieht, um einen Ausdruck Romano Guardinis zu gebrauchen, durch ein "Denken in Gegensätzen".¹⁾ Wir finden keinen sinnvolleren Abschluß unserer Bemühungen als den, diese Grundrichtung Newmans kurz darzustellen, und damit gleichzeitig eine Zusammenfassung der Theorie des realen Denkens zu versuchen.

1. Unendliches im Endlichen

Der Mensch und sein Dasein vollzieht sich in einer eigentümlichen Zwischenstellung, in der dynamischen Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Der menschliche Geist erfährt sich als unendlich im Endlichen, und seine Not ist zu einem großen Teil darin begründet, unter dem Gesetz des Endlichen zu stehen. Er ist, wenn man so sagen kann, in endlicher Weise unendlich. Ein unendliches Streben ist sein Innerstes, und so ist er ohne Unterlaß unterwegs zu sich selbst.²⁾

Dieses Spannungsverhältnis hat Newman tief erfahren: "Wir bedürfen etwas, was diese Welt nicht geben kann. Darin liegt unsere Not." "In tiefem Ernst erblicken wir... die Auflösung all dessen, was sichtbar ist, weil wir Verlangen tragen nach dem Unsichtbaren." (Chr. VII 94 und 97). Wir erfahren die Unendlichkeit primär auf negative Weise,

1) Zu beachten ist, daß wirkliche Gegensätze keine begrifflichen Widersprüche darstellen. Alles Wirkliche, auch Gott, stellt sich u n s in Gegensätzen dar, als solche erfassen wir es und bilden unsere Begriffe nach diesen Tatsachen. Das logisch Widersprüchliche dagegen ist nicht möglich, nicht wirklich, und nicht im eigentlichen Sinne denkbar. Vgl. dazu G.Söhngen: Kardinal Newman, Sein Gottesgedanke. S.55-60.

2) Vgl. W.Hammel in N.-Stud. II, S.25.

im Mangel des Endlichen, im Unzureichen unserer eigenen Bemühung. Diese Defizienz wird im Phänomen des Gewissens erfahren, im Zurückbleiben hinter seiner unabdingbaren Forderung. Wir geraten in das Bewußtsein des Elends unserer Schuld, eine Ordnung nicht beachtet, eine Pflicht nicht erfüllt zu haben. (Gr.296-310). Die natürliche Religion, wie Newman sie zeigt, hat darin ihre Grundlage, daß der Mensch ergriffen ist von seiner Schuld und der absolute Anspruch des Gewissens nicht mit sich feilschen läßt. Der Mensch muß zu seiner Schuld stehen, da sie für ihn unveräußerlich ist.¹⁾

Wenn daher der Mensch im Entwerfen seiner Existenz in dieser Welt schuldig wird, erhebt sich die Frage, wie er sich in dieser Situation verhalten soll. Er sieht sich vor die Alternative gestellt, entweder in der Hingabe an die Welt schuldig zu werden, oder im Versuch der Abwendung dieser Schuld vor der Welt zu fliehen - ein Versuch, der auf neue Weise schuldig werden läßt. Auch für Newman ergab sich die Notwendigkeit zur Frage von Weltflucht und Weltdienst Stellung zu nehmen. In dieser Fragestellung zeigt sich wieder die echte Polarität des Gegensätzlichen in der lebendigen Wirklichkeit. Im Bemühen um die richtige Antwort wird aber zugleich die Einheit sichtbar: Die Entscheidung umgreift b e i d e Pole, und die Schwierigkeit liegt im Treffen der rechten Mitte²⁾. Diese Mitte zwischen zwei Extremen kennzeichnet vortrefflich die für unser Dasein charakteristische Zwischenstellung. Als Ergebnis einer

-
- 1) Worin besteht diese Schuld? Darin, endliches Wesen, Mensch zu sein? In zahlreichen Predigten versucht Newman dem Gläubigen auf diese Frage zu antworten (vgl. die Zusammenstellung in Chr.V, 27-50): Im Bewußtsein der Schuld sollen wir vor dem Übel der Selbstgefälligkeit bewahrt bleiben, die Heiligkeit Gottes erfahren und von Ihm allein Erbarmung und Vergebung erhoffen. In der Unmöglichkeit einer Selbsterlösung von dieser Schuld sieht Newman einen vernunftgemäßen Beweis für die Notwendigkeit der Offenbarung. "Gerade die Schwierigkeiten der Natur machen es wahrscheinlich, daß eine Offenbarung gegeben worden ist." "Die Botschaft einer Offenbarung ist unserem Herzen eingeboren durch die unwiderstehlichen Vorannahmen oder Vorwegnahmen (presumptions) der Vernunft." (Phil.311, vgl. Gr.310 ff).
 - 2) Aristoteles: Nikomachische Ethik 1106 b 36 bis 1107 a 2. Daß für Newmans Stellungnahme zu diesem Problem und zur Bestimmung der opposite virtues der aristotelische Mittebegriff entscheidend gewesen sei, vertritt E.Przywara in: Religionsbegründung Scheler-Newman, S.138 und in: Chr.IV, S.80. Vgl. ebenso in: Ringen der Gegenwart, Bd.II, S.868 ff.

persönlich getroffenen Wahl steht diese Mitte in engster Beziehung zu unseren first principles und fällt wie diese unter unsere Verantwortlichkeit. Die Schwierigkeit des Mitte-Haltens zwischen der Hingabe an die unsichtbare Welt und der Hingabe an die sichtbare Welt deutet Newman mit folgenden Worten an: "Es ist in der Tat nicht leicht, beide Wahrheiten zu ihrem Recht kommen zu lassen und zu vereinigen: immer das kommende Leben vor Augen zu haben und doch in diesem zu arbeiten."(Chr.VII,34).

Zu dieser Lösung hat sich Newman, wie uns scheint, nur schwer durchgerungen. Wir kennen seine Bevorzugung der "unsichtbaren Welt des Geistigen", welche die einzig reale ist, gegenüber der diesseitigen Welt der Schatten und Bilder. Das realizing dieser höchsten Realität macht ihn eher geneigt, der endlichen Welt zu entfliehen anstatt sie umzugestalten, umso mehr als er sah, daß sie den Ansprüchen und Anforderungen nie gerecht zu werden vermag. Die Überzeugung die Kohelet in seinem Urteil: Eitelkeit der Eitelkeiten (Kohel.1,2) zusammenfaßt, lag Newman, der dem patristischen Denken und geistigen Haltung der Alexandriner und Augustins so verbunden war, viel näher. Es kommt fast einem Akt der Selbstverleugnung gleich, wenn er an oben zitierter Stelle weiterfährt: "Wir dürfen diese sichtbare Welt nicht aufgeben; es ist unsere Pflicht, sie zu wandeln." "Wir müssen hinaussehen in diese schöne Welt, die Gott gut gemacht hat, während wir das Übel beklagen, das Adam in sie brachte."(Chr. VII, 36 und 38). Das ist die Lösung des Spannungsverhältnisses: Nicht illusionistischer Fortschrittsoptimismus, nicht völliges Aufgehen in der Arbeit für das Diesseits - denn es wäre nach Kierkegaard "Wahnsinn, daß ein Wesen, das auf Ewigkeit angelegt ist, seine ganze Macht dazu verwendet, das Vergängliche zu ergreifen und das Unbeständige festzuhalten."¹⁾ - aber genausowenig müde Weltflucht, die eigene Seelenhaltung über den liebenden Dienst am Nächsten stellt. Die wahre Antwort liegt nach Newman in einer individuell-persönlichen Synthese und der Einsicht, "daß wir in unserem praktischen Leben entgegengesetzte Tugenden (opposite virtues) zu vereinigen haben."(Chr.VIII,29).

1) Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, übers.von H.Gottsched und Chr.Schrempf, 1925, Bd.II, S.2.

2. Opposite Virtues

Newmans Lehre von der Einheit in der Gegensätzlichkeit läßt sich zu einem Teil dadurch charakterisieren, daß die Einheit nur in der Approximation gesucht werden kann. Die Synthese der Gegenstreben kann kaum aufgezeigt werden, während die gegensätzlichen Pole selbst wohl zu erfassen sind (sowohl real als auch notional). Es wird also weniger die Einheit sichtbar als die Gegensätze, und doch ist auch hierbei das Nicht-Sichtbare die eigentliche Lösung. Die Echtheit unseres inneren Lebens erweist sich nur in der Spannung zwischen Gegensätzen, nicht in deren Aufhebung. Jede Verabsolutierung eines gegensätzlichen Poles führt notwendig und folgerichtig nicht nur zur Verkürzung und Vernachlässigung des anderen, sondern schlechthin zu Fehlgang und Irrtum. Eine Reihe von Beispielen aus der Geschichte der abendländischen Geistesströmungen könnte diese These rechtfertigen.

Nach der formalen Bestimmung versuchen wir Newmans Prinzip von den opposite virtues an drei bekannten Verhältnissen aufzuzeigen: Gott - Mitmensch - Ich.

Indem wir Newmans Grundgedanken im Verhältnis zu G o t t betrachten, erfahren wir erneut die Bestätigung unserer Behauptung, daß Newman in gewissen Ansätzen und mit bestimmten Begriffen mehr in der Patristik zuhause ist als im Mittelalter oder im 19. Jahrhundert. Sein Gottesbegriff zeigt auffallende Übereinstimmung mit dem D e u s i n t e r i o r e t e x t e r i o r Augustins. Die Grundhaltung diesem Gott gegenüber zeichnet Newman klar nach der Synthese Augustins als sich durchdringende Gegensätze: Liebe - Furcht. Als echte, sich bedingende und lebendig-wirkliche Gegensätze sieht Newman sie nicht als Widersprüche (wie die Reformatoren und Pascal), die den Zwiespalt des Menschen zu Gott und der Welt in beständigem Umschlagen von einem zum andern Extrem vergrößern. Die Antwort liegt in der Vereinbarkeit der Gegensätze und der Synthese: "daß wir Ihn fürchten, indes wir Ihn lieben." (Chr.V,98).¹⁾

1) Vgl. dazu und zu folgendem E.Przywara: Der Newmansche Seelentypus in der Kontinuität katholischer Askese und Mystik, in: Ringen der Gegenwart, Bd.II, S.845-871.

Die Scholastik hatte diesen Gottesbegriff getrennt. "Gott in sich" war ein eigener Teil der Summen, "Gott für uns" (Gott in seinem Verhältnis zur Welt) war ein anderer Teil.¹⁾ Für Augustinus - Newman stimmt hier ganz überein - ist Gott jedoch **z u g l e i c h** "in me" als auch "supra me" (Conf.X,26,37), gleichzeitig "interior intimo meo e t superior summo meo".(Conf.III,6,11). Aus diesem Grunde wird "Gott gesucht, um gefunden zu werden, und gefunden, um gesucht zu werden." (In Joh.Tract. 63,1), Er ist uns näher, als wir uns selbst, und wenn das Gefäß bricht, "fließt Er nicht aus". (Conf.I,3), Aber: "wenn du Ihn begreifst, ist Er nicht Gott" (serm. 117, Cap. III,3), denn Er ist im letzten un-begreiflich. Fast dieselben Worte stehen bei Newman: "Du bist im Innersten meines Herzens. Du bist das Leben meines Lebens."(Med.a.Dev. 495 f). Daneben aber steht:"Er ist über uns... wir fühlen, daß Er ist, aber wie können wir Ihn begreifen? Nicht einmal in unsere Freunde können wir eindringen; wir nennen sie fremd, unbegreiflich - aber was ist das, verglichen mit der All-Unbegreiflichkeit des Ewigen?"(Chr.III,95).

Die daraus sich ergebende innere Haltung läßt die Synthese der Gegensätze erkennen: Furcht und Liebe. Beide bleiben bestehen in der inneren Spannung als Gegensätze, aber Gegensätze in-Zuordnung: "Furcht ist gemildert durch Liebe zu Ihm, und unsere Liebe ist zu keuscher Nüchternheit gekühlt durch Furcht vor Ihm."(Chr.V,95).

In ähnlicher Weise lassen sich kurz die opposite virtues in ihrer Beziehung zu unseren **M i t m e n s c h e n** aufzeigen. Unter dem Gesichtspunkt einer interpersonalen Relation, der liebenden Beziehung des Ich zu einem Du in Aufruf und Antwort, traten Gegensätze hervor, die das Verhältnis zu bestimmen schienen: Gegenüber dem Primat der Gottesliebe steht die Pflicht der Nächstenliebe, gegenüber dem Übersteigen des menschlichen Du im Aufstieg steht die bleibende Bindung der Liebe, die nicht zurückgelassen wird, nicht

1) Wir versuchen nicht die Gotteslehre Thomas von Aquins gegen die Augustins abzuheben. Das letzte Wort des hl.Thomas zu dieser Frage ist eine reductio in mysterium: "...darum bleibt das, was Er ist, verborgen. Und das ist die höchste Art der Erkenntnis, zu der wir auf Erden (in via) gelangen können. So sehen wir von Gott nicht was Er ist, sondern was Er nicht ist." (De Veritate, qu.8, a.1 ad 8). Vgl. Gleichlautende Gedanken über Gottes Unbegreiflichkeit bei Augustinus (Serm. 117, Cap.III,3 und In Joh. Tract. 63,1) ebenso bei Newman (Chr.III,95 ff.).

überstiegen, sondern nur verklärt werden soll. Zugleich mit der Erfüllung des innigen Einsseins mit dem geliebten Du erfahren wir den tiefen, unüberwindlichen Abstand des Andersseins. Im Anspruch erwies sich die Freiheit paradoxerweise als Beschränkung; die Möglichkeit des Öffnens zum Du liegt im Schließen und Versagen der Ichansprüche. Das opposite des ganz Anders bestimmt unser Verhalten zum Nächsten: Bereitschaft zu vollem Verschenken - und doch äußerster Verzicht, reiches Beschenktwerden - aber nur durch eigenes Opfer, ganze Hingabe und liebendes Einswerden - aber zugleich vornehme Ehrfurcht und Scheu vor der Würde der andern Person.

In ähnlicher Weise sieht Newman die Erfüllung unserer e i g e n e n Aufgabe, die darin besteht, im Realisieren der Gegensätze zur möglichsten Vollkommenheit zu gelangen. Fast alle Predigten Newmans lassen sein Bemühen erkennen, die Verwirklichung dieser opposite virtues als Ideal aufzuzeigen: "Bereits ganz im Unsichtbaren leben, und doch nicht hochmütig die Erde verachten, sondern demütig lieben; voller Einsatz, praktisches Handeln, aber ohne unser Herz an das Werk unserer Hände zu verlieren; ganz heranwachsen zur Entfaltung, aber nur um reines Kind zu werden. (Chr. IV, 80; VII, 33-42 und VIII, 23-58).

3. Zusammenfassung

Abschließend versuchen wir die erstrebte Zusammenschau anhand eines kurzen Überblicks noch einmal aufleuchten zu lassen. Wir wählen dafür den eben angeführten Standpunkt und sehen Newmans Theorie des realen Denkens unter dem Aspekt der Einheit in den Gegensätzen. Einheit bedeutet, wie schon gesagt, nicht Aufhebung der Gegensätze in einer höheren Begriffseinheit. Die Gegensätze bleiben als echte Gegensätze bestehen und mit ihnen bleibt die durch sie gebildete Spannung. Die Lösung zeigt sich weniger als spannungsüberwindende Synthese, sondern mehr als Einheit in Gegensätzen und durch die Gegensätze.

Zu Anfang wiesen wir auf die zunächst gewagt erscheinende Zweiseitigkeit hin, die Newmans Denken vorweg charakterisierte: Seine Vorliebe für das Konkret-Reale, Individuelle und Persönliche bei

einer ausgesprochen "platonischen Geisteshaltung", die sich an den Alexandrinischen Vätern und an Augustinus orientierte. Um die Möglichkeit und Berechtigung dieser Interpretation zu erweisen, lag es nahe, den für Newman eigentümlichen, ins Zentrum seines Denkens führenden Begriff "real" näher zu untersuchen. Tatsächlich erwies sich der Begriff real bei genauerer Bestimmung als der eigentliche Zugang zum Verständnis der gegensätzlichen Konzeptionen. Real ist für Newman zunächst die ihn umgebende Wirklichkeit, das was ist, was Bestand hat; real ist, was konkret, individuell und persönlich ist; real wird auch das genannt, was Bezug auf die Ganzheit der menschlichen Akte hat, nicht bloß auf das Denken oder auf das Wollen, was in der Mitte der denkenden, handelnden und immer schon liebenden Person gegründet ist; real ist im letzten aber nur, was Teil hat an der letzten und höchsten Realität, der unsichtbaren, einzig realen und ewigen Wirklichkeit. In dieser Polarität real = konkrete, empirisch-erfahrbare Wirklichkeit - und real = höchste, unsichtbare, geistige (nach Platon ideenhafte) Realität, zeigt sich die ganze Spannung innerhalb des Begriffs bei Newman.

Mit dem real eng verflochten und von ihm nicht zu trennen war das to realize in seinem doppelten Aspekt als realizing (Einbildlichung) und als An-Erkennen dessen, was erkannt ist durch das Realisieren der Wahrheit, durch das Eintreten der ganzen Person in den Vollzug des Erkennens. Die Frage nach der Erkenntnis konnte also nicht primär sein: Wurde sie logisch richtig vollzogen?, sondern: Ist ihr Vollzug ein realer, echter, persönlicher? Ist mein Leben mit in die Zustimmung einbezogen? Führt die Erkenntnis zu Konsequenzen für mein Leben und Handeln? In diesem Sinne wird das reale Denken ein notwendiges, den eigenen Vollzug zu transzendieren versuchendes Denken, indem es nach den Gründen fragt, welche unsere Existenz bedingen. Es ist real, weil es mit dieser Intention existenziell notwendig ist.

Das in der Grammar am häufigsten auftretende Gegensatzpaar real-notional scheint nachträglich gesehen nicht unter die von uns umrissene Einheit zu fallen. Newmans Bevorzugung des Konkret-Realen beschwor die Gefahr herauf, die allgemeine Wesenserkenntnis zu unterschätzen, Begriff und Wirklichkeit, Wesen und Einzelding auseinander

zu reißen. Wir ließen mit Absicht die Spannung bestehen, da sie die ganze Grammar durchzieht; auch läßt sie sich nicht durch eine entspannende, harmonisierende Erklärung beseitigen. Erst nach und nach (bei der Frage der Begründung der Gewißheit, der Gottesgewißheit im Gewissen und den Problemen des Realisierens) zeichnete sich die Einheit ab: Das real bleibt Gegensatz und behält seine volle Bedeutung und seinen Vorzug, aber es schließt das notional nicht aus, sondern ein. Notional steht am Anfang, weil die reale Zustimmung ein Verstehen dessen voraussetzt, dem zugestimmt wird; es steht am Ende, weil die gegebene Zustimmung ihrer rationalen Begründung bedarf, um Gewißheit zu werden. Die Wirklichkeit braucht braucht nicht der Wahrheit zu widerstreiten, Herz und Verstand dürfen sich nicht gegenseitig ausschließen.

Mit dieser Lösung und erst recht in der philosophischen Bestimmung des G l a u b e n s erwies sich Newman als Erneuerer augustinischer Gedanken. Newman verteidigt den Glauben - dies ist ein unschätzbares Verdienst im 19. Jahrhundert - gleichzeitig vor einem Rationalismus der Prägung William Paley's, wie vor einem Emotionalismus als Reaktion zur Aufklärung. Glauben ist, wie Newman besonders in der ersten Hälfte seiner Wirksamkeit gegenüber einer liberalistischen und rationalistischen Strömung in der Anglikanischen Kirche betont, nicht gleich Vernunft-Erweis. Glaube ist vielmehr ein eigenständiger Akt, ein Prinzip sui generis, das nicht auf Beweisen gründet. Die im Glauben erreichte Gewißheit (certitude) kann deshalb nicht in logischer Schlußfolgerung, sondern nur in einer persönlichen, formlosen Folgerung (informal inference) zustande kommen. Newman wurde in diesem Zusammenhang als Anti-Intellektualist verdächtigt. Er ist aber nicht Gegner der ratio, sondern des Rationalismus. Er wehrt sich nicht gegen den Gebrauch der Vernunft beim Glaubensakt, sondern gegen die Übergriffe und Grenzüberschreitungen der Vernunft. Im selben Maße ist er (vor allem in der zweiten Hälfte seines Lebens) schärfster Gegner jeder Gefühlsreligion. Der Glaube ist nicht blind, seine Natur ist intellektueller Art. Objektiv gesehen ist sein Gegenstand die Wahrheit, subjektiv bezogen muß das, was geglaubt wird, auch eingesehen

und verstanden werden können.¹⁾

Newmans Theorie des realen Denkens ist eine Theorie des persönlichen Erkennens mit dem Einsatz der ganzen Person. Erkennen ist von der Person als Träger der Erkenntnis nie abzulösen, und deshalb ist die Person mit ihrer Verantwortung in den Erkenntnisakt einbezogen. Sie steht in der Entscheidung über Zustimmung oder Ablehnung des Anspruchs eines Objekts, welches für Newman bereits in der Frage des Wissens vornehmlich personale Wirklichkeit ist. Glaube ist noch mehr - fast ausschließlich - Geschehen von Person zu Person. Glaube, der als Gewißheit auf Gott gründet, ist zugleich höchste Gewißheit und als solche unverlierbar. Wer in der Wahrheit steht, kann sie nicht mehr verlieren.

Die Gegensätzlichkeit besteht in einer Reihe von Nuancen weiter für den kaum zu erschöpfenden Bereich des Gewissens bei Newman. Das Gewissen als Organ der Selbstvergewisserung und Gewißheitsbegründung ist als Punkt der äußersten Selbständigkeit zugleich Ort der innigsten mitmenschlichen Berührung. Die Einsamkeit des intimen Abschlusses nach außen fällt zusammen mit dem Sichöffnen zum Andern hin. In diesem liebenden Sichöffnen zum Du hin wird erst Ich - das Unaussprechbare der interpersonalen Begegnung verbirgt sich hinter dieser paradox klingenden Formel.

Wer so sehr die Person in ihrer Würde und Verantwortung in den Mittelpunkt des Philosophierens stellt, läßt erwarten, daß er sich Gedanken über die Möglichkeit einer Erziehung zu diesem Ideal macht. Wie Augustinus ist Newman daran interessiert, nicht nur das Ziel seiner Philosophie aufleuchten zu lassen, sondern auch den praktischen Weg zu zeigen, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Wir bemühten uns, Newmans Idea of a University gerade in diesem Zusammenhang zu sehen. Die Bildung des Menschen, und zwar des ganzen Menschen, war ihm Anliegen Zeit seines Lebens. Newman war ebenso sehr Lehrer und Seelsorger wie Forscher und Philosoph. Dies zu verschweigen hieße nur eine Seite an Newman sehen zu wollen, und die theoretische Konzeption aus dem Zusammenhang eines Lebens zu reißen.

1) Das Gegensatzpaar ist nicht Glauben-Wissen, sondern: "Glaube ist ein von der ratio grundverschiedener Akt" - "Glauben ist ein intellektueller Akt des Geistes". Der Gegensatz Glauben-Wissen ist kein echter, denn so betrachtet ist Wissen als begründetes und gesichertes Erkennen mehr als Glauben, da er in der Abhebung vom Wissen auf eigene Einsicht verzichten müßte. (Vgl. H.Fries: Glauben und Wissen, in: Unsere Sorge der Mensch, Berlin 1958.)

Die Ganzheitlichkeit seines Denkens, die Betonung der ganzheitlichen Akte der Person beim Erkennen, die Forderung des Einsatzes der ganzen Person in ihrer Verantwortung, die Bemühung um die Bildung des ganzen Menschen - alle diese Momente haben ihren Grund in der festen Überzeugung Newmans, daß die Einseitigkeiten, Gegensätze und Widersprüche des Geschöpfes Mensch ursprünglich in Einheit gefügt waren, daß die Herrlichkeit des Menschen vor dem Fall die Herrlichkeit des ganzen Menschen war. Dies ist genau die augustinische Lösung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, und zugleich Newmans Grundprinzip, das immer seinem Denken zugrunde liegt: daß der Mensch von Anfang an auf die Teilnahme am göttlichen Leben angelegt ist und die religio wesensnotwendig zur menschlichen Existenz gehört. Wer dem Anspruch Gottes nicht antwortet, verfehlt sich selbst in Ewigkeit. Es ist hieraus zu verstehen, daß Newmans Sorge um den Menschen immer in erster Linie dem religiösen Menschen gilt.

Eine Philosophie, die diese Existenzweise des Menschseins nicht sieht oder nicht sehen will, kann niemals den Anspruch erheben, der menschlichen Person im Ganzen gerecht zu werden. Philosophie ist nicht Glaubenswissenschaft, sie kann und darf es nie sein. Sie ist aber nicht "voraussetzunglos". Kritische Philosophie weiß um ihre Voraussetzungen, im Gegensatz zu einer im schlechten Sinne dogmatischen Philosophie. Sie nimmt den ganzen Menschen in ihren Ansatz hinein, den Menschen, dessen Geist und Herz auf ein ihm transzendentes Sein gerichtet ist.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung, deren Ergebnis vielleicht dies sein darf, daß die um die Begriffe real und to realize sich gruppierenden Probleme tatsächlich Newmans Fragestellung im Wesentlichen enthalten, und daß der Versuch einer Zusammenschau des realen Denkens nicht nur Newmans Grundanliegen in der Grammar of Assent, sondern darüber hinaus die Hauptgedanken der wichtigsten Werke - soweit sie philosophischer Natur sind - mit zu umfassen imstande war. Newmans Denken brauchte nicht erst für unsere Zeit wiedererweckt zu werden, es ist lebendiger denn je. Er, der nach seinen eigenen Worten "an die aktiven Geister und an die kommende Generation" dachte, verspricht erst heute eigentlich fruchtbar zu werden.

Literaturverzeichnis¹⁾

I. Quellen

Abkürzungen der meist zitierten Werke:

- Gr. = An Essay in Aid of a Grammar of Assent.
New Edition, edited with a Preface and Introduction
by Charles Frederick Harrold, Longmans, London 1947.
- Apol. = Apologia pro vita sua. History of my Religious
Opinions.
Everyman's Library, Nr. 636, London 1955.
- Idea = Idea of a University. On the Scope and Nature of
University Education.
Everyman's Library, Nr. 723, London 1956.
- Chr.u.W. = Christentum und Wissenschaft.
hrsg. und eingel. von Heinrich Fries, übers. von
Arnold Diehm, englisch-deutsch, Darmstadt 1957.
- Phil. = Zur Philosophie und Theologie des Glaubens.
deutsch von Dr. Max Hofmann. Bd. II der ausgew. Werke,
hrsg. von Matthias Laros, Mainz 1936.
- Oxf.Univ.S. = Fifteen Sermons preached before the University of
Oxford, London 1918.
- P.a.Pl.S. = Parochial and Plain Sermons, Vol. 8, London 1920.
- Devel. = An Essay on the Development of Christian Doctrine,
second edition, Toovey, London 1846.
- Ward I u. II = The Life of J.H. Card Newman, Based on his private
Journals and Correspondence,
by Wilfrid Ward, in two Vol., Longmans, London 1912.
- Chr. I - VIII = J.H. Card Newman: Christentum. Ein Aufbau.
Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet
von Erich Przywara. Übertragungen von Otto Karrer,
acht Bände, Freiburg/Br. 1922.

1) Anggeführt wird nur die benützte, zitierte und zur Orientierung
herangezogene Literatur. Ein vollständiges Verzeichnis der Werke
Newmans und sämtlicher Newman-Literatur findet sich in den Newman-
Studien Folge I, 1948 (mit laufenden Ergänzungen in Folge II und
III, 1954 und 1957).

- Autobiographical Writings.
 Edited with Introductions by Henry Tristram of the
 Oratory, Sheed & Ward, London 1956.
- University Sketches.
 Edited with Introduction and Notes by Michael Tierney,
 Dublin 1952.

Deutsche Übersetzungen

- Philosophie des Glaubens. (Grammar of Assent). Übersetzt von
 Theodor Haecker, München 1921.
- Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwick-
 lung. Übersetzt von Theodor Haecker, München 1922.
- Kirche und Wissenschaft. (Idea of a University). Deutsch von
 Dr.Else Gutermuth, Bd.IV der ausg.Werke, hrsg.von
 Matthias Laros, Mainz 1927.
- Der Antichrist, nach der Lehre der Väter. Deutsch von Theodor
 Haecker, Hochlandbücherei, München 1951.
- Historische Skizzen. Deutsch von Theodor Haecker, München 1948.
- Glaubensbegründung aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte, hrsg.
 und eingel. von Dr. Johannes Artz, Freiburg/Br. 1958.
- Predigten (Gesamtausgabe Bd.I - VIII). Eingel. und übertr. von der
 Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner in Wein-
 garten, Stuttgart o.J.

II. Literatur

- Augustinus: Confessiones, lateinisch-deutsch, eingel., übers. und
 erläutert von Joseph Bernhart, München 1955.
- Boekraad, A.J.: The Personal Conquest of Truth, according to Newman,
 Louvain (Editions Nauwelaerts) 1955.
- Bouyer, L.: Newman et le platonisme de l'âme anglaise, in: Revue de
 Philosophie, 1936, 4.Heft, p.285-305.
- Bremond, Henri: Newman, Essai de biographie psychologique, Paris 1932.
- Brockdorff, Baron Cay von: Die englische Aufklärungsphilosophie,
 München 1924.
- Butler, Joseph: The Works, Ed.by The Right Hon.W.E.Gladstone, Vol.1 u.2,
 Oxford 1896.
- Analogy, ed.Edward Steere, London 1857.

- Campenhausen, Hans Freiherr von: Die griechischen Kirchenväter, 2.Auflage, Stuttgart 1956.
- Cassirer, Ernst: Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig/Berlin 1932.
- Culler, Arthur Dwight: The Imperial Intellect. A Study of Newman's Educational Ideal. New Haven 1955.
- Dempf, Alois: Religionsphilosophie, Wien 1937.
Die Einheit der Wissenschaft, Stuttgart 1955.
- Dick, Klaus: Das Analogieprinzip bei J.H.Newman und seine Quelle in Joseph Butlers Analogie. Diss.München 1959.
- Döpfner, Julius: Das Verhältnis von Natur und Übernatur bei J.H. Newman, Diss.Rom 1941.
- Fries, Heinrich: Die Religionsphilosophie Newmans, Stuttgart 1948.
Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg 1949.
J.H.Kard.Newman als moderner Kirchenvater. In: Die Kirche in der Welt, II, 1949, S.193-200.
- Geiger, S.: Der Intuitionsbegriff in der Katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart, in: Freib.Theol.Studien Nr.30, Freiburg/Br.1926.
- Gladen, Karl: Die Erkenntnisphilosophie J.H.Newmans im Lichte der thomistischen Erkenntnislehre beurteilt. Diss.Bonn/Paderborn 1933.
Die Glaubensphilosophie Kardinal Newmans, in : Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft Nr.48, 1935.
- Guitton, J.: La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement, Paris 1933.
- Haecker, Theodor: Wahrheit und Leben, in: Opuscula, Ein Sammelband, München 1949, S.93-152.
- Harrold, Ch.F.: J.H.Newman and the Alexandrian Platonists, in: Modern Philology, Bd.37, 1939/40, pp.279-91.
- Heim, Karl: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.
Glaube und Denken, Hamburg 1957.
Glaube und Leben, Berlin 1926.
- Hügel, Friedrich Freiherr von: Briefe an seine Nichte. Übertr. und eingel. von Karlheinz Schmidhüs, Freiburg 1947.
Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausg. und übers. von Maria Schlüter-Hermkes, Düsseldorf 1948.
The Reality of God and Religion - Agnosticism, London (Dent.)1931.
- Kuhn, Helmut: Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik. Berlin 1934.
Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Tübingen 1950.
Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. Tübingen 1954.

- Krüger, Gerhard: Grundfragen der Philosophie. Geschichte-Wahrheit-Wissenschaft. Frankfurt 1958.
 Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. Freiburg/Br.-München 1958.
- Läpple, Alfred: Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach J.H.Newman, in: Münchener Theologische Studien II, 6, München 1952.
- Laros, Matthias: Kardinal Newman, Mainz 1920.
- May, John Lewis: Konvertit und Kardinal. Geist und Gestalt J.H. Newmans, übers. von Wilh. Hochleitner, Graz/Wien 1948.
- Marrou, Henri: Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt's Monographien Nr. 8, 1958.
- Metzger, Joseph: Das katholische Schrifttum im heutigen England, München 1937.
- Moody, John: J.H.Newman, übers. von Elisabeth Kawa, Berlin 1948.
- Nédoncelle, Maurice: La Philosophie religieuse de J.H.Newman, Straßburg (Sostratib) 1946.
- Newman-Studien, hrsg. von Heinrich Fries und Werner Becker, 1. Folge Nürnberg 1948, 2. Folge 1954, 3. Folge 1957.
- Pascal, Blaise: Gedanken, übertr. von Wolfgang Rüttenauer, Sammlung Dieterich, Bd. VII.
- Platz, Hermann: Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Bedeutungsentwicklung von *réaliser*, in: Rheinische Beiträge zur Durchführung der Schulreform in den neueren Sprachen, hrsg. von W. Göcking und K. Schümmer, Heft 6, 1932, S. 35-48.
- Przywara, Erich: Einführung in Newmans Wesen und Werk. Bd. 4 von Christentum, Freiburg 1922.
 Religionsbegründung Max Scheler - J.H.Newman, Freiburg/Br. 1923.
 Ringen der Gegenwart, ges. Aufsätze, 1922/27, Bd. II, Augsburg 1929.
 Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934.
- Rae, Archibald Mac: Die religiöse Gewißheit bei J.H.N., Diss. Jena 1898.
- Renz, Wolfgang: Newmans Idee einer Universität. Probleme höherer Bildung, Studia Friburgensia, Neue Folge Nr. 19, Freiburg/Schweiz 1958.
- Richter, Werner: Deutsche und angelsächsische Universitätsideale, Bonn, 1953.
- Rombold, Günter: Das Wesen der Person nach J.H.Newman, Diss. München 1958.
- Söhnngen, Gottlieb: Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinerischer Religionsphilosophie, in: Wissenschaft und Weisheit, Jahrg. 4, 1937, Heft 1, S. 23-35.
 Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denker-gestalt, Bonn 1946.
- Steinbüchel, Theodor: Der Umbruch des Denkens, Regensburg 1936.

- Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen. Bd.V der ges.Werke, Bern 1954.
- Schiffers, Norbert: Die Einheit der Kirche nach J.H.Newman, Düsseldorf 1956.
- Schneider, Paul: Newman und seine Bedeutung. Kevelaer/Rheind. 1950.
- Ward, Maisie: Young Mr.Newman, London 1948.
- Willebrands, J.G.M.: Het Christelijk Platonisme van Kardinaal Newman, und Kardinaal Newman. De Persoonlijke Aard van het Denken, in: Studia Catholica XVII, 1941, S.373-388 und S.423-444.

Lebenslauf

- 1927 Am 10. Februar als Sohn des damaligen Polizeikommissars Joseph Wiedmann und seiner Ehefrau in Stuttgart geboren.
- 1937 Eintritt in die Friedrich-Eugens-Oberrealschule Stuttgart.
- 1944 Einberufung zu RAD und Wehrmacht.
- 1948 Reifeprüfung. Ab Wintersemester Studium der kath. Theologie an der Universität Tübingen und
- 1952 Theologisches Schlußexamen. Anschließend Referendarjahr als Katechet an verschiedenen Volks-, Berufs-, und Oberschulen in Stuttgart.
- 1953 Hauptamtlicher Religionslehrer für Berufsschulen in München (bis 1955) und Studium an der Universität München im Hauptfach Philosophie vorwiegend bei den Herren Professoren Dr. Helmut Kuhn, Dr. Alois Dempf, Dr. Romano Guardini und Dr. Gottlieb Söhngen; in den Nebenfächern Pädagogik bei den Herren Professoren Dr. Martin Keilhacker und Dr. Friedrich Schneider, und Moraltheologie bei Herrn Prof. Dr. Richard Egenter.

